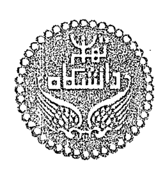


دانشگاه مک‌گیل

دانشگاه مک‌گیل، مونترال-کانادا

موسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران



دانشگاه تهران

الدرة الفاخرة

في

تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين

نور الدین عبد الرحمن جامی

بانضمام

حواشی مؤلف و شرح عبد الغفور لاری و حکمت عمادیه

باهتمام

نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی

۱۳۵۸



سلسلهٔ دانش ایرانی

۱۹

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات

موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،

شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش‌ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، باترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام‌دکترهرمان‌لندلت (۱۳۵۸)

۶ ـ مرموزات اسدی درمزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن ، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام ، مجموعهٔ متون و تحقیقات ، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نما ، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیرچاپ)

۱۶ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری ، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ ـ انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ ـ الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به‌پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸)

۲۰ ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ ـ دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ ـ شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتقی استرابادی ، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه ، بادومقاله بزبان فرانسه از خلیل جر و س. پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (نزدیک به انتشار)

۲۳ ـ رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (نزدیک بانتشار)

۲۴ ـ تلخیص المحصل ، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام چند رساله از آن حکیم ، به‌اهتمام عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

۲۵ ـ شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی و مقدمه انگلیسی از دکتر هرمان لندلت (زیرچاپ)

۲۶ ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابوعبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین اتای (زیرچاپ)

۲۷ ـ الشامل فی اصول‌الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۸ ـ الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکترجلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۹ ـ بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، ترجمه دکتر جلال مجتبوی (زیرچاپ)

۳۰ ـ معالم الاصول ، شیخ حسن بن شهید ثانی ، با مقدمهٔ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (زیرچاپ)

۳۱ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمه انگلیسی) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

فهرست مطالب

مقدّمهٔ مصحّح متن عربی

ترجمهٔ احمد آرام

I. مصنف الدّرة الفاخرة

نورالدّین عبدالرّحمان بن احمد جامی، مصنّف **الدّرّةالفاخرة**، درتاریخ ۲۳ شعبان ۸۱۷ هجری قمری در خـَرجِرد، شهری ازناحیهٔ جام[۱]، به دنیا آمد[۲]. در جوانی برای تحصیل علم به مدرسهٔ نظامیّهٔ هرات رفت ودردرس معانی و بیان جُنـَیـد اصولی حضور می‌یافت. دراین مجلس درس نشان دادکه شاگرد برجسته‌ای است، چه برخلاف انتظار او که تصوّر می‌کرد کتاب **مختصرالتلخیص**[۳] تدریس می‌شود، هنگام ورود به مجلس درس متوجّه شد که طـلّاب دردرس پیش رفته‌اند وکتابهای **شرح‌المفتاح**[۴] و **مطوّل**[۵] را به درس می‌خوانند. با این همه جامی توانست مطالب این کتابها را فهم کند، و نه تنها تمام **مطوّل** بلکه شرح آن را نیز به تمامی نزد استاد خواند. علی سمرقندی از شاگردان سیّد شریف جرجانی، وشهاب‌الدّین جاجرمی ازشاگردان سعدالدّین تفتازانی، از استادان دیگر او درهرات بوده‌اند.

جامی پس ازآن برای تکمیل معلومات خود به سمرقند رفت و در این شهر نزد قاضی‌زادهٔ رومی[۶]، منجّم معروف رصدخانهٔ الغ بیگ، به تلمّذ پرداخت. دراینجا نیزهوش سرشارخود را نمایان ساخت، چه نخست درمناظره‌ای برمعلّم خود پیروزشد، وسپس بااصلاحات واضافاتی که برکتابهای معروف **شرح‌التّذکره**[۷] و **شرح‌الملخّص چغمینی**[۸] تألیف استاد خود افزود سبب بهتر شدن آن کتابها شد وحسن اعجاب او را برانگیخت. قاضی زاده چندان از قدرت عقلی شاگرد تازهٔ خود در شگفت شدکه

که ادّعا کرد از زمان بنای سمرقند تا زمان او و هیچ کس که برابر جامی بوده باشد از رود جیحون عبور نکرده است . درفرصت دیگری درهرات، منجّم دانشمند علی قوشجی[9] ازجامی خواست که بعضی از مسائل دشوارنجومی را حل کند، وجامی بی هیچ دشواری آن مسائل را حل کرد واین عمل مایهٔ رنج واندوه قوشجی شد .

نخستین برخورد جامی با تصوّف درسنّ پنج سالگی او صورت گرفت که همراه پدرش به‌دیدارِخواجه محمّد پارسا[10] شیخ بزرگ نقشبندی رفت که در سر راه خود به زیارت خانهٔ خدا از جام می‌گذشت . بعدها خود جامی توسّط سعدالدّین کاشغری[11] به فرقهٔ نقشبندیّه پیوست که نسبت روحی او ، به میانجیگری نظام‌الدّین خاموش[12] و علاءالدّین عطّار[13]، به مؤسّس این فرقه بهاءالدّین نقشبندی[14] اتّصال داشت .

صوفیان دیگری که جامی با آنان ارتباط داشت ، اینان بوده‌اند : فخرالدّین لرستانی[15]، خواجه برهان الدّین ابوالنّصر پارسا[16]، بهاءالدّین عمر[17]، خواجه‌شمس‌الدّین محمّد کوسوئی[18]، جلال‌الدّین پورانی[19] ، وشمس الدّین محمّد اسد[20] .

یکی ازمتصوّفان که جامی به‌او ارج واحترام فراوان می‌گذاشت، دوست ومعاصر وی نصرالدّین‌عُبیدالله احرار[21] بود . باآنکه جامی بیش‌ازچهاربار با اوملاقات نکرده بود ، مدّت چندین سال باب نامه نگاری[22] به صورت وسیع میان آن دوگشوده بود و جامی درآثار شعری خود چندین‌بار نام اورا آورده است[23] .

قسمت متأخّرتر زندگانی جامی درهرات گذشت که درآنجا ازمحبّت ورعایت سلطان حسین بایقَرا ، فرمانروای تیموری خراسان از ۸۷۳ تا ۹۱۱ برخوردار بود . جامی یکی ازچندتن دانشمند و شاعر وهنرمندی بود که سلطان حسین آنان را به دربار خود جلب کرده بود . دیگرازایشان شاعر ترک میرعلی شیر نوایی ازدوستان بسیار نزدیک جامی و نویسندهٔ زندگینامه‌ای برای او به نام **خمسة المتحیّرین**[24] ، و دونقّاش، بهزاد و شاه مظفّر[25] بودند .

درنیمهٔ ربیع الاوّل سال ۸۷۷ ، جامی درسنّ ۶۰ سالگی همراه کاروانی که عازم

مکّه بود به‌قصد زیارت حج ازهرات بیرون رفت . درآغاز ماه جمادی‌الآخره به‌بغداد رسید واندکی پس‌ازآن برای زیارت مشهد امام‌حسین‌علیه‌السّلام عازم کربلا شد، مدّت کوتاهی پس از بازگشت وی به بغداد او را به غلط بدان متّهم کردند که درفقره‌ای از دفتر اوّل **سلسلةالذّهب** خود عقاید شیعیان را مورد استهزا قرار داده است . دلیل این اتّهام آن بود که مردی به‌نام فتحی ، که همراه کاروان ازهرات به راه افتاده وبابعضی ازافرادکاروان نزاع کرده بود ، برای انتقامجویی می‌خواست مردم شیعه مذهب بغدادرا برضدّ کاروان بشوراند . برای این‌کار بعضی از اشعار قسمتی از **سلسلة الذهب** را برداشته و به‌جای‌آنها اشعار دیگری قرار داده بود که ازآنها ضدیّت با تشیّع احساس می‌شد[26] . جامی، دراجتماعی که به این منظورفراهم شد ، با خواندن صورت کامل متن اثرخود به‌آسانی توانست بدگویان وبدخواهان را خاموش کند .

جامی، پس ازچهارماه توقّف دربغداد، سفر به مکّه را دنبال کرد و برای‌آنکه به زیارت مرقد علی‌علیه‌السّلام مشرّف شود راهی‌راکه ازنجف می‌گذشت اختیار کرد. پس از گزاردن حج از طریق دمشق و حلب به زادگاه خود بازگشت ، ودرضمن سفر مدّت ۴۵ روز برای استماع حدیث از محمّد الخَیْضَری[27] ، محدّث مشهور و قاضی مذهب شافعی ، دردمشق به سر برد .

باآنکه قسمت عمدهٔ آثار منظوم جامی پس از این سفرفراهم شد ، شهرت وی درآن زمان به سراسرجهان اسلام رسیده بود . درنتیجه ، چون محمّد دوم سلطان‌عثمانی ازآن‌آگاه شدکه جامی به زیارت خانهٔ خدا رفته‌است، کسی‌را به نام عطاءالله کرمانی[28] به دمشق فرستاد تا اورا برای دیدار از سلطان در استانبول دعوت کند ومبلغ ۵،۰۰۰ اشرفی[29] برای اوهدیه فرستاد ووعده کردکه اگردعوت پذیرفته‌شد ۱۰۰،۰۰۰ اشرفی دیگر به‌او بدهد . ولی هنگامی‌که کرمانی به دمشق رسید ، جامی‌آن شهررا به‌قصد حلب ترک‌کرده بود ، و چون جامی‌آگاه شدکه کرمانی در پی او عازم حلب است ، ناگهانی به جانب تبریز به راه افتاد و ظاهراً نمی‌خواست وضع چنان شود که آشکارا دعوت سلطان را رد کند .

هنگامی که جامی به تبریز رسید ، اوزون حسن ، امیرآق قویونلو ، به گرمی او را پذیره شد و هدایای عالی به او تقدیم کرد و از وی خواست که در تبریز بماند . جامی بیماری مادرسالخورده‌اش را که به پرستاری او نیاز داشت بهانه کرد و به هرات و دربار حامی خود سلطان حسین بایقرا بازگشت .

چند سال بعد سلطان محمد دوم ، اندکی پیش از مرگش در ۸۸۶ ، بار دیگر فرستاده‌ای را با هدایای گرانبها به نزد جامی گسیل داشت ، و این‌بار از او خواست که کتابی در مقایسه و محاکمهٔ میان عقاید متکلّمان و حکیمان و متصوّفان تألیف کند . جامی این خواهش را پذیرفت و کتابی نوشت که ، چنانکه پس‌از‌ین خواهیم دید ، می‌بایستی همان **الدرّة الفاخرة** [۳۰] بوده باشد .

پس‌ازآن بار دیگر بایزید دوم ، جانشین محمد دوم ، از جامی خواستار شد که سفری به استانبول کند . این دفعه جامی دعوت سلطان را پذیرفت [۳۱] و به راه افتاد و تا همدان پیش رفت ، ولی چون در این شهر آگاه شد که بیماری طاعون در مملکت عثمانی همه‌گیر شده است [۳۲] ، به هرات بازگشت .

جامی در ۱۸ محرم ۸۹۸ به سن ۸۱ سالگی در هرات چشم از جهان فروبست و نزدیک پیر و مرشد خود سعدالدّین کاشغری [۳۳] به خاک سپرده شد .

II. آثار جامی

جامی کتابهای بسیاری ، به نظم و نثر ، و به فارسی و عربی ، در موضوعات گوناگون تألیف کرده‌است [۱] . شاگردش عبدالغفّار لاری فهرستی از ۴۵ اثر او را در خاتمهٔ حاشیهٔ خود بر **نفحات الانس** [۲] جامی آورده‌است . همین فهرست را سام میرزا در **تحفهٔ سامی** [۳] خود ثبت کرده است که ترتیب آن با ترتیب لاری تفاوت دارد .

آثار عمدهٔ جامی ، که همهٔ آنها به فارسی است ، عبارت است از **هفت اورنگ** مشتمل بر هفت مثنوی : **سلسلة الذّهب** که نخستین دفتر آن در ۸۷۶ صورت اتمام

پذیرفت [۴] و دومین در ۸۹۰ ، **سلامان و ابسال** ، **تحفة الاحرار** تألیف ۸۸۶ ، **سبحة الابرار** ، **یوسف و زلیخا** تألیف ۸۸۸ ، **لیلی و مجنون** تألیف ۸۸۹ ، و **خردنامهٔ سکندری** ؛ و سه دیوان : **فاتحة الشّباب** تألیف ۸۸۴ ، **واسطة العقد** تألیف ۸۹۴ ، و **خاتمة الحیاة** تألیف ۸۹۶ [۵] .

جامی علاوه بر **الدرّة الفاخرة** چند اثر دیگر دربارهٔ اصول تعلیمات صوفیّه نوشته است . از این جمله است **لوائح** که اثری است به زبان فارسی و آمیختهٔ از نظم و نثر که به صورت عکسی همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن توسّط وینفیلد (۱) و میرزا محمّد قزوینی به چاپ رسیده است [۶] ؛ و دیگر شرحی بر **فصوص الحکم** ابن عربی تألیف ۸۹۶ [۷] ؛ دیگر **نقد النّصوص فی شرح نقش الفصوص** که شرحی است به فارسی و عربی بر تلخیصی از **فصوص الحکم** ابن عربی توسّط خود او ، تألیف ۸۶۳ [۸] ؛ دیگر **رسالة فی الوجود** که در آن جامی کوشیده است تا وجود خارجی وجود را به اثبات برساند [۹] .

آثار مهمّ دیگر مشهور وی اینها است : **نفحات الانس من حضرات القدس** ، که تألیف آن در ۸۸۱ آغاز شده و در ۸۸۳ پایان پذیرفته است و در آن شرح حال ۶۱۴ نفر از متصوّفان آمده است [۱۰] ؛ **الفوائد الضّیائیّة** ، شرحی است بر **کافیهٔ** ابن حاجب در نحو که آن را در ۸۹۷ برای فرزندش ضیاءالدّین یوسف نوشته بوده‌است [۱۱] ؛ و بالاخره **بهارستان** که اثری است به زبان فارسی تألیف ۸۹۲ و آن را به تقلید از **گلستان** سعدی نوشته است [۱۲] .

III. الدرّة الفاخرة

۱. **سبب تألیف** . همان‌گونه که پیش‌از این اشاره شد ، سلطان محمّد دوم عثمانی از جامی خواسته بود که کتابی در محاکمهٔ میان متکلّمان و متصوّفان و حکیمان بنویسد .

۱ = E. H. Whinfield

طاشکُبری‌زاده درضمن شرح حالی که جامی در **الشّقائق النّعمانیّه** آورده، سبب پرداختن جامی را به تألیف این اثر چنین بیان کرده است :

> المولی الاعظم سیّدی محیی‌الدّین الفنّاری روایت کرد که پدرش، المولی علی الفناری، که در زمان سلطان محمّد خان قاضی عسکر بود، گفت که «سلطان روزی به من گفت که نیازی به آن هست که میان آنچه کسانی که درعلوم حقیقت بحث می‌کنند، یعنی علمای کلام وتصوّف وفلسفه گفته‌اند، محاکمه‌ای[1] به عمل آید». پدرم گفت که «من به سلطان گفتم که هیچ کس برای چنین محاکمه شایسته‌تر ازمولی عبدالرّحمان جامی نیست». وسپس گفت «پس سلطان محمّدخان فرستاده‌ای را با هدایا نزد او فرستاد و از او خواست که کتابی دراین محاکمه بنویسد. جامی رساله‌ای نوشت و در آن میان آن گروهها در بارهٔ شش مسئله[2] و از جملهٔ مسئلهٔ وجود داوری کرد. آن را نزد سلطان فرستاد و نوشت که اگر مورد قبول واقع شود، با نوشتن تتمّه‌ای در باقی مسائل آن را کامل خواهد کرد. و اگر مورد قبول واقع نشود، تلف کردن عمر برای باز ماندهٔ آن سودی نخواهد داشت. ولی این رساله زمانی به‌استانبول رسید که سلطان محمّد خان ازدنیا رفته بود». مولی محیی‌الدّین فناری گفت که این رساله نزد پدرش باقی ماند، وگمان می‌کنم که گفت اکنون هنوز نزد خود او است[3].

کمترین شکّی نیست که رساله‌ای که ذکر آن دراین گزارش گذشت، همان **الدّرّة الفاخرة** است، چه هیچ رسالهٔ دیگری ازجامی را نمی‌توان گفت صورت محاکمهٔ متصوّفان و متکلّمان و فیلسوفان دارد. آنچه این مطلب را تأیید می‌کند این است که همین فقرهٔ نقل شدهٔ از **الشّقائق النّعمانیّه** برصفحه‌های عنوان دو نسخه از نسخه‌هایی که برای

فراهم آوردن چاپ حاضر از آنها استفاده شده نقل شده است: نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳.

این گزارش نه‌تنها سبب تألیف کتاب را بیان می‌کند، بلکه توضیحی است دراین باره که چرا ازاین کتاب دومتن کوتاه وبلند دردست است. متن کوتاه که تنها مشتمل بر بندهای ۱-۷۳ است، ظاهراً متن اصلی است که برای سلطان محمّد دوم فرستاده شده بوده است، درصورتیکه متن بلند که بندهای متمّم ۷۴-۹۲ را شامل است، تمام کتاب است.

ازاین گزارش همچنین تاریخ تمام شدن متن اصلی **الدّرّة الفاخرة** به دست می‌آید که سال ۸۸۶ یعنی سال فوت محمّد دوم است. بنابراین کتاب درسن ۶۹ سالگی جامی، و پس اززمان نگارش **نقدالنّصوص** و دفتر نخستین **سلسلة الذّهب** و **دیوان** نخستین، ولی پیش ازتألیف اغلب آثار بزرگ دیگر او، نوشته شده بوده است.

ب. روش محاکمهٔ جامی در الدّرّة الفاخرة. جامی، درمحاکمهٔ میان متکلّمان و متصوّفان و فلاسفه، یازده مسئله را مطرح می‌کند که همهٔ آنها مدّت چند قرن محلّ نزاع میان متکلّمان وفیلسوفان بوده است. این مسائل، به‌ترتیبی که درکتاب آمده، از قرار ذیل است:

۱ ـ مفهوم وجود خدا ونسبت آن به ذات او، بدین معنی که آیا وجود حق عین ذات اوست یا زاید برآن است.

۲ ـ وحدت خدا و ضرورت اثبات آن.

۳ ـ ماهیّت صفات خدا و ارتباط آنها با ذات او، بدین معنی که آیا صفات خدا عین ذات او است یا زاید برآن است.

۴ ـ ماهیّت علم خدا ومسئلهٔ نسبت دادن علم به خدا بدان صورت که معارض با یگانگی یا واجب الوجودی او نباشد.

۵ ـ علم خدا به جزئیّات و مسائلی که از نسبت دادن این گونه علم به خدا پیش می‌آید.

۶ ـ ماهیّت ارادهٔ خدا و اینکه آیا اراده صفتی متمایز از علم او است یا چنین نیست.

۷ ـ ماهیّت قدرت خدا و مسئلهٔ وابسته به آن که خدا فاعل مختار است یا چنین نیست.

۸ ـ مسئله ازلی بودن عالم یا آغاز داشتن آن، و بحث در اینکه آیا عالم قدیم می‌تواند از فاعل مختار نتیجه شود یا نه.

۹ ـ ماهیّت کلام خدا و مسئلهٔ قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن.

۱۰ ـ افعال اختیاری بندگان و اینکه انجام گرفتن آنها به‌قدرت خدای تعالی است.

۱۱ ـ صدور عالم از خدا و بحث در مسئلهٔ امکان صدور معلولهای مختلف از علّت واحد[4].

عموماً، در مورد هریک ازاین مسائل، جامی نخست مذاهب متقابل متکلّمان و فیلسوفان و سپس مذهب متصوّفه‌را بیان می‌کند. ولی مذهب صوفی را تنها به صورت مذهب معقولی در مقابل مذاهب کلامی یا فلسفی نمایش نمی‌دهد، بلکه آشکارا آن را به‌صورت مذهب برتری معرّفی می‌کند، خواه بدان باشد که وی نظرهای متقابل کلامی وفلسفی را در مورد مسئلهٔ واحد باهم سازش می‌دهد، وخواه بدان که وی ازمسائلی که لزوماً ازمذاهب مورد قبول متکلّمان یا فیلسوفان نتیجه می‌شود اجتناب می‌ورزد.

مثلاً، این نظر متصوّفان که صفات خدا در خارج عین ذات او است ولی در ذهن زاید برآن است، نمایندهٔ مذهبی میان دو مذهب متکلّمان و فیلسوفان است که آنان صفات خدا را زاید برذات او می‌دانند واینان صفات را عین ذات می‌دانند.

ونیزاین نظرصوفی که جهان، با وجود فاعل مختار بودن خدا، ازلی است، میان مذاهب فیلسوفان و متکلّمان سازشی برقرارمی‌کند که آنان می‌گویند بدان جهت که خدا

فاعل غیرمختار است جهان ازلی است، واینان می‌گویند که چون جهان آغازی دارد پس خدا فاعل مختار است.

ولی، درمورد این‌مسئله که وجود خدا عین‌ذات او یا زاید برآن است، متصوّفان مذهب کاملاً مخالفی اختیار می‌کنند. به جای آنکه خدارا مرکّب از ذات ووجود تصوّر کنند، وی را وجود مطلق می‌دانند. بدین ترتیب نه تنها از مسئلهٔ تعیین نسبت وجود خدا به ذات او پرهیز می‌کنند، بلکه علاوه برآن دیگر ناگزیر ازآن نیستند که همچون متکلّمان و فیلسوفان برای یگانگی خدا دلیل بیاورند، چه تصوّر کثرت در یک مفهوم مطلق ممتنع است.

ج. منابعی که جامی درتألیف الدّرّة الفاخرة ازآنها بهره برداری کرده‌است.

جامی برای معرّفی کردن مذاهب متکلّمان و فلاسفه و متصوّفان سخت به عدّه‌ای کتابهای معتبر و معروف متّکی بوده است. بسیاری از موادّی که در **الدّرّة‌الفاخرة** و نیز در حواشی آمده، فقراتی است که یا ازآن کتابها گرفته شده یا مورد تفسیر قرارگرفته است. گاه خود جامی به این نقلها اشاره کرده و منبع آنها را شناسانده است. ولی، غالباً، آنها را به صورتی درکتاب خود آورده است که گویی خود وی نویسندهٔ آنها بوده است[5].

آثار کلامی اصلی که جامی از آنها نقل کرده، **شرح المواقف** جرجانی و **شرح المقاصد** تفتازانی است. فقره‌های گسترده‌ای از **شرح الاشارات** طوسی و **رسالهٔ** او در جواب سؤالات صدرالدّین قونَوی نیز در معرّفی بعضی از نظرهای فلاسفه نقل کرده است.

چنانکه انتظار می‌رود، منابع جامی برای نمایاندن مذهب متصوّفان متعدّد و گونه‌گون است. آثاری که ازآنها فراوان نقل کرده اینها است: **مصباح‌الانس** فنّاری، **مطلع خصوص الکلم** قیصری، **زبدة‌الحقائق** همدانی، **فتوحات المکّیّة** ابن عربی، و کتاب **النّصوص** و **اعجاز البیان** قونوی.

د. عناوین مختلفی که کتاب به آن شناخته شده. عنوانی که به **الدّرّة الفاخرة** داده شده، در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت است. دوعنوان رایجتر **الدّرّة الفاخرة**، و **رسالة فی تحقیق مذهب الصوفیّة والمتکلّمین والحکماء** یا شکل دیگری از این عنوان اخیر است که ازجملهٔ اوّل دومین فقرهٔ کتاب مأخوذ است. شاگرد جامی، عبدالغفّار لاری، درفهرست آثار او این کتاب را به‌صورت **رسالهٔ تحقیق مذهب صوفی ومتکلّم وحکیم** معرّفی کرده است [٦]. غالباً این دو عنوان با یکدیگر ترکیب شده، چنانکه در نسخهٔ چاپ قاهرهٔ ۱۳۲۸ چنین است.

معدودی ازنسخه‌ها عنوان فرعی **حُطَّ رَحلَکَ** دارد که به معنی «خورجین خود را فرودآر» است. در دو نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ این عنوان فرعی برای **الدّرّة الفاخرة** آمده‌است. یاکوبوس اِکر (۱)، درضمن شرح نسخه‌هایی که از آنها برای تهیّهٔ ترجمهٔ لاتینی منتخباتی ازاین کتاب دردست داشته، گفته‌است که نسخهٔ گوتا (۲) شمارهٔ ۸۷ نیز این عنوان فرعی را دارد. و نیز گفته است که درصفحهٔ آخر این نسخه رونویس کنندهٔ آن نوشته است که **حطّ رحلک** بدین معنی است که **انزل هاهنا فما بعد عبّادان قریة** یعنی اینجا فرودآی که آن سوی آبادان دیگرقریه‌ای نیست. اِکرمقصود ازاین جمله را چنین فهمیده‌است: اگراین رسالهٔ کوچک را دربارهٔ وجود خدا وصفات او بخوانی وچیزهایی را که درآن آمده‌است فهم کنی، برای تو کافی است، چه کتاب دیگری دربارهٔ این موضوعات نیست که خوانده یا فهمیده شود [۷].

ابراهیم کورانی درکتاب خود **الأمَم لإیقاظ الهِمَم** هرسه عنوان را با هم آمیخته وکتاب جامی را چنین نامیده است: **الدّرّة الفاخرة الملقّبة بحطّ رحلک فی تحقیق مذهب الصّوفیّة والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین** [۸].

نسخهٔ هوتسما (۳) ٤٦٤ عنوان دیگر **رسالة المحاکمات** دارد که قطعاً مبتنی بر برمحاکماتی است که سلطان محمّد دوم از جامی خواستار تألیف آن شده بود.

۱ -Jacobus Ecker   ۲ - Gotha   ۳ - Houtsma

IV. عبدالغفارلاری مؤلف شرح الدّرّة الفاخرة

رضی‌الدّین عبدالغفّارلاری مؤلّف شرح بر **الدّرّة الفاخرة** هم مرید وهم‌شاگرد جامی بوده است. وی نیزهمچون جامی یکی ازمردان ناموری بودکه درهرات ازحمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار می‌شدند. درمنابع [۱] اشاره‌ای به سال ولادت او نشده، ولی گفته‌اندکه وی‌ازمردم لار [۲] بوده ودر ٥ شعبان ۹۱۲ درهرات ازدنیارفته ونزدیک قبر جامی به خاک سپرده شده است.

علاوه بر شرح **درّهٔ فاخره**، چنانکه پیش از این اشاره شد، حاشیه‌ای نیز بر **نفحات الانس** جامی با خاتمه یا **تکمله‌ای** درزندگی جامی [۳] تألیف‌کرده بوده‌است. وی همچنین مؤلّف حاشیه‌ای بر **الفوائد الضّیّائیّه** [٤] جامی و شرحی فارسی بر **الاصول العشرة** (یا **رسالة فی الطرق**) نجم‌الدّین کبری است [٥].

V. شرحهای دیگرالدّرّة الفاخرة

علاوه بر شرح لاری، چند شرح دیگر بر **الدّرّة الفاخرة** نوشته شده است. از کتابهایی که ذکرآنها پس‌ازاین می‌آید، درتهیّهٔ متن حاضر**درّهٔ فاخره** وترجمهٔ انگلیسی آن بهره‌گرفته‌ایم.

۱. **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** تألیف ابراهیم بن حسن الکورانی [۱]. مجموعه‌ای است از حواشی، هم دربارهٔ **متن درّهٔ فاخره** و هم دربارهٔ **حواشی** آن. از سطور اوّل آن معلوم می‌شودکه این‌کتاب را یکی ازشاگردان ابراهیم کورانی فراهم آورده بوده است. از این اثر در تألیفات کورانی‌که بغدادی در **هدیّة العارفین** [۲] خودآورده، ونیزدرکتاب بروکلمان، ذکری به میان نیامده است. دو نسخه از آن درمجموعهٔ رابرت‌گارت (۱) درکتابخانهٔ دانشگاه پرینستن موجوداست. یکی، به

۱ -Robert Garret

نام یهودا ۴۰۴۹ ، مشتمل بر ۲۱ برگ است و در سال ۱۱۱۸ توسّط یکی از شاگردان پیشین کورانی موسوم به موسی بن ابراهیم بصری برای سبط شیخ الاسلام احمد افندی استنساخ شده است . نسخهٔ دیگر برگهای ب ۱۹۹ ـ ب ۱۸۵ از نسخهٔ یهودا ۵۳۷۳ است[3] که در ۱۱۲۰ توسّط شخصی به نام یحیی نوشته شده است . بعضی از حواشی این اثر درحواشی نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ، یهودا ۳۰۴۹ ، و یهودا ۳۸۷۲ **الدّرّة الفاخرة** دیده می‌شود .

۲ . **الرّسالة القدسیّة الطّاهرة بشرح الدّرّة الفاخرة** ، تألیف ابراهیم بن احمد الکُردی الحسینابادی[4] . شرحی است برمتن بلند **درّهٔ فاخره** و نیز بر ۲۰ حاشیه از **حواشی جامی** . بنابرنوشته‌ای ازمؤلّف در پایان کتاب ، سال اتمام آن ۱۱۰۶ بوده‌است . ازاین کتاب سه نسخه در دست است . یکی ، که بروکلمان ازآن یادکرده ، در کتابخانهٔ شهرداری اسکندریّه است ، ونسخه دیگرجزئی ازنسخهٔ شمارهٔ ۳۳۳۷ کتابخانهٔ اوقاف بغداد است[5] . نسخهٔ سوم ، درکتابخانهٔ ظاهریّهٔ دمشق ، برگهای ب ۱۲٤ ـ ب ۸۹ از نسخهٔ ۹۲۷٦ عامّ است که در آن رونوشتهایی از **درّهٔ فاخره** و شرح لاری نیز موجود است[6] .

۳ . **الفریدة النّادرة فی شرح الدّرّة الفاخرة** ، تألیف ابوالعصمة محمّد معصوم ابن مولانا بابا سمرقندی[7] . شرح مطوّلی است بر متن **درّهٔ فاخره** و ۳۲ حاشیه از **حواشی جامی** . ظاهراً تنها یک نسخه ازآن موجود است ، وآن نسخهٔ شمارهٔ ۱۳٦٤ (دهلی ۱۸٤۱) درکتابخانهٔ ادارهٔ هند درلندن است . متأسّفانه این نسخه که ۳۱۸ برگ است ، به‌صورت بدی موریانه خورده وآب دیده ودرنتیجه خواندن آن تاحدّی دشواراست[8] .

٤ . **شرح الدّرّة الفاخرة** از مؤلّفی ناشناخته . این نیز شرح مطوّلی است برمتن بلند وچند حاشیه از **حواشی جامی** . تنها نسخهٔ شناختهٔ آن نسخه شمارهٔ ۱۱۲۵ (عربی ٦٤۰) مشتمل بر ۱٦۳ برگ است که در کتابخانهٔ انجمن آسیایی کلکته نگاهداری می‌شود[9] .

VI . توصیف نسخه‌ها

همان‌گونه که پیش ازاین گفتیم ، **الدّرّة الفاخرة** در دو متن کوتاه و بلند موجود است[1] . نسخه‌های هردومتن متعدّداست و تقریباً درهمهٔ کتابخانه‌های نسخه‌های خطّی عربی و فارسی وجود دارد . متن نسخهٔ بلند به سال ۱۳۲۸ درقاهره به چاپ رسیده ، و قسمتهایی از متن کوتاه به ترجمهٔ لاتینی یاکوبوس اکر درضمن رساله‌ای به سال ۱۸۷۹ میلادی چاپ شده است[2] . ولی شمارهٔ نسخه‌های **حواشی جامی** وشرح لاری کمتراست.

برای آماده کردن متن حاضر **الدّرّة الفاخرة** و **حواشی** و **شرح** ، از ۲٤ نسخهٔ خطّی و نسخهٔ چاپ قاهره ۱۳۲۸ استفاده شده است . از این ۲۵ نسخه ، ۱۵ نسخه مشتمل برمتن کوتاه است ودر مابقی متن بلند وجود دارد . در ۱۸ نسخه لااقل قسمتی از **حواشی** هست ، وشش نسخه **شرح** لاری را در بر دارد .

توصیفی از ۲۵ نسخه به شرح زیر است :

عامّ ۹۲۷٦ . دارالکتب الظّاهریّه ، دمشق . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (برگهای ب ۱٤۹ ـ ب ۱٤۰) و شرح لاری (برگهای ب ۱۳۷ ـ ب ۱۲۵) . در پایان شرح بندهای اضافی متن بلند باردیگربا کمی اختلاف درتحریرآمده‌است (برگهای ب ۱۳۹ ـ ب ۱۳۷) و نیز در این مجموعه نسخه‌ای به همان خط از **الرّسالة القدسیّة الطّاهرة بشرح الدّرّة الفاخرة** تألیف ابراهیم بن حیدر بن احمد الکردی الحسینابادی موجود است (برگهای ب ۱۲٤ ـ ب ۸۹) . در پایان این نسخه نویسنده نام خود را محمّد بن عبداللطیف حنبلی وتاریخ کتابت را ۵ جمادی الاولی ۱۱۲۷ نوشته است .

عقائد تیمور ۳۹۳ . دارالکتب المصریّة ، قاهره (فهرس الخزانة التّیموریّة ، ج ٤ ، ۱۲۲) . مشتمل است برمتن کوتاه و **حواشی** (برگهای ب ۲۰۹ ـ ب ۲۰۰) و شرح لاری (برگهای آ ۲۰۰ ـ آ ۱۸۹) با خطّی دیگر . تحریر شرح به خطّ احمد ابن محمّد درتاریخ ۲۳ شوّال ۱۰۸۵ درمدینه انجام پذیرفته‌است . دراین نسخه همچنین

رسالة فی‌الوجود جامی (برگهای آ ۱۸۰ ـ آ ۱۶۸) ودرحواشی **الدرّة‌الفاخرة**، علاوه بر**حواشی** خود جامی، بخشهایی از حواشی ابراهیم‌کورانی به نام **التحریرات الباهرة** آمده‌است . برروی برگ ب ۲۰۰ آنچه پیش‌ازاین از **الشقائق النعمانیّة** نقل کردیم و سبب تألیف کتاب را بیان می‌کند، ثبت شده است .

بخارا ۸-۴۲۷ . موزهٔ آسیایی، لنینگراد . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (برگهای آ ۵۳ ـ ب ۳۱) ، و **شرح لاری** (برگهای ب۷۴ ـ ب ۵۳) ؛ نویسندهٔ هردو اثر ملا میرزا عبدالرّسول تاجر بخاری است‌که نوشتن شرح را درآغاز ربیع الآخر ۱۳۱۴ به پایان رسانیده بوده است .

قاهره ۱۳۲۸ . چاپ شدهٔ در پایان (صفحات ۲۹۶ ـ ۲۴۷) کتاب **اساس التقدیس فی علم الکلام** فخرالدّین رازی . قاهره : مطبعة کردستان العلمیّة، ۱۳۲۸.

حکمت ۲۴ . مکتبة البلدیّة ، اسکندریّه . مشتمل است برمتن کوتاه و **حواشی** (برگهای آ ۱۳ ـ ب ۱) . نام نویسنده وتاریخ کتابت ندارد .

هوتسما ۴۶۴ . مجموعهٔ رابرت‌گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن (« فهرست توصیفی » تألیف فیلیپ حِتّی [1] ، ص ۴۷۸) . مشتمل است برمتن کوتاه بی‌هیچ حاشیه از**حواشی** (برگهای ب ۶۴ ـ آ ۵۵) . نام‌کاتب وتاریخ تحریر ندارد .

لوت ۶۷۰ . کتابخانهٔ دیوان هند ، لندن (« فهرست» تألیف لوت [2] ، ص ۱۸۵) . مشتمل است برمتن کوتاه وحواشی (برگهای آ ۱۵ ـ ب ۱) . نام‌کاتب و تاریخ تحریر ندارد . بر برگهای ب ۳۳ ـ ب ۱۵ نسخه‌ای از شرح عبدالغفّار لاری بر **الاصول العشرهٔ** نجم‌الدّین کبریٰ نوشته‌شده است . به‌دنبال آن نسخه‌ای از **شرح‌حدیث ابی‌ذرّ العُقَیلی** تألیف جامی است .

۱ - Ph. Hittī, *Descriptive Catalogue*

۲ - Loth, *Catalogue*

مجامیع طلعت ۲۱۷ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . مشتمل است برمتن کوتاه و **حواشی** (برگهای آ ۹۶ ـ آ ۸۴) . به‌دنبال متن‌کوتاه بندهای اضافی متن بلند باخطّ دیگری افزوده شده است (برگهای ب ۹۸ ـ آ ۹۶) . روی صفحهٔ آخر متن‌کوتاه ورق‌کاغذی چسبانده شده و ازآن به بعد نوشتن دنبالهٔ متن بلند آغاز شده است . نه تاریخ تحریر دارد ونه نام‌کاتب .

مجامیع طلعت ۲۷۴ . دارالکتب المصریّة، قاهره . متن بلندرا دارد ولی هیچ‌یک ازحواشی‌درآن نیامده (برگهای ۱۹۹-۱۸۷) . تاریخ تحریر ونام نویسنده ندارد .

مجامیع تیمور ۱۳۴ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (برگهای ب ۱۵۹ ـ آ ۱۴۰) . تاریخ کتابت ونام‌کاتب ندارد .

Or. Oct. ۱۸۵۴ . کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروسی [1]، ماربورگ . مشتمل است برمتن‌کوتاه وحواشی (برگهای ب ۷۰ ـ آ ۶۳) . نام کاتب‌آن محمّد بن محمّد بخاری است . درهمین‌مجموعه به خطّ همین نویسنده نسخه‌ای از **رسالة فی‌الوجود** جامی هست (برگهای ب ۷۰ ـ ب ۶۹) .

رایلندز ۱۱۱ . کتابخانه جان رایلَندز [2] منچستر (« فهرست » مینگانا [3]، ص ۱۶۴) . نسخهٔ ناقصی است‌که تنها بندهای ۲۳-۱ (برگهای آ ۱۳ ـ آ ۱) واندکی از حواشی را دارد . تاریخ تحریرآن ۱۸۵۹ میلادی است .

اِشپِرِنگِر [4] ۶۷۷ . کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروسی ، برلین(« فهرست» آلوارت [5] ، ج ۲ ، ۵۳۵) . مشتمل است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۰۷-آ ۹۱). تاریخ پایان کتابت نسخه‌شوّال ۱۰۶۶ ونویسندهٔ آن یوسف‌بن‌ابی‌الجلال

۱ - Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz

۲ - John Rylands

۳ - Mingana, *Catalogue*

۴ - Sprenger

۵ - Ahlwardt, *Verzeichnis*

عبدالله الجاوی المقاصیری است که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ مورّخ ۱۰۷۵ نیز به خطّ او است .

اشپرنگر 1820C . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی، برلین («فهرست» آلوارت، ج۲، ۵۳۶) مشتمل است برمتن کوتاه و کمی از حواشی (برگهای آ ۶۸ ـ آ ۵۸) تاریخ پایان کتابت محرم ۱۰۸۲ است و نام کاتب یاد نشده . همچنین این نسخه مشتمل است بر کتاب **رسالة في الوجود** جامی (برگهای ب ۱۰۰ ـ ب ۹۹) .

تصوّف ۳۰۰ . دارالکتب المصریّة، قاهره . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (ص ۱-۵۱) و شرح لاری (ص۹۱-۵۴) . هر دو به خطّ ابراهیم بن حسن الطبّاخ است . تاریخ پایان کتابت **الدرّة الفاخرة** ۱۰ رمضان ۱۲۹۰ و ازان شرح ۱۵ شوّال همین سال ثبت شده است . درخاتمهٔ **الدرّة الفاخرة**، در ص۵۱، کاتب صورت اجازهٔ ابراهیم بن حسن کورانی[۳] را به احمد بن البنّاء مورّخ ۲۳ ذوالقعدهٔ ۱۰۸۴ نقل کرده و گفته است که آن را در نسخه‌ای که از روی آن نسخهٔ خود را استنساخ می کرده یافته است . در این اجازه، ابراهیم کورانی می گوید که اجازهٔ روایت این کتاب به خود وی، از طریق استادش صفی الدّین احمد بن محمّد [القُشاشی] المدنی[۴]، وابوالمواهب احمد بن علی الشّنّاوی[۵]، وسیّد غضنفر بن جعفر حسینی نهروالی[۶]، وملّا محمّد امین خواهرزادهٔ جامی به خود جامی اتّصال پیدا می کند . این اسناد همان است که کورانی در **الأمم لایقاظ الهمم**[۷] خود آورده است .

تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . دارالکتب المصریّه، قاهره . مشتمل است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۳۲ ـ آ ۱۱۶) . تاریخ کتابت نسخه پایان جمادی الاولی ۹۶۹ است، ولی نام کاتب را ندارد .

وارنر[۱] Or. (۳) ۷۰۲ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن («فهرست» و ورهوه[۲] ،

۱ - Warner

۲ - Voorhoeve, *Handlist*

ص ۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه و **حواشی** (برگهای آ ۱۶۵ ـ آ ۱۶۲) . با آنکه تاریخ تحریر و نام نویسندهٔ نسخه را ندارد، خوب نوشته شده و همهٔ حواشی اصلی را دارد .

وارنر Or. (۲) ۷۲۳ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن («فهرست» فورهوج، ص۳۵۷) . مشتمل است برمتن کوتاه بدون **حواشی** (برگهای ب ۲۷ ـ ۱۹) . اشاره‌ای به تاریخ نوشتن و نویسنده ندارد

وارنر Or. (۱) ۹۹۷ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن (« فهرست » فورهوج ، ص ۳۵۷) . مشتمل است برمتن کوتاه بدون **حواشی** (برگهای ب۹ ـ ب۲) . نام نویسنده و تاریخ کتابت ندارد .

یهودا ۱۳۰۸ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل است برمتن کوتاه (برگهای آ ۱۵ ـ آ ۱) و تنها حاشیهٔ شمارهٔ ۴۵ که در پایان نسخهٔ وارد شده است . نام نویسنده ذکر نشده ، ولی تاریخ کتابت نسخه نیمهٔ ذوالقعدهٔ ۱۱۷۷ است . برگهای ب ۱۳۷ ـ ب ۱۵ نسخه‌ای ازتفسیر جامی است .

یهودا ۳۰۴۹ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل است برمتن بلند وحواشی (۱۳ برگ بی شماره) . تاریخ تحریر ونام نویسنده ندارد . مقداری ازحواشی ابراهیم کورانی معروف به **التّحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة** نیز درحواشی نسخه نوشته شده است .

یهودا ۳۱۷۹ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مقداری از متن کوتاه ومعدودی ازحواشی را دربردارد (برگهای آ ۱۱ ـ ب ۶) . بی تاریخ است ونام نویسنده درآن نیامده است .

یهودا ۳۸۷۲ . مجموعهٔ رابرت گارت، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل است برمتن بلند دهخدا ۴۵ حاشیه (برگهای آ ۲۳ ـ آ ۳) ، با شرح لاری (برگهای آ۳۹ـ

ب ۲۸) ، و **رسالة في‌الوجود** جامی (برگهای ب ۲۷ ـ آ ۲۴) . هرسه اثر در رباط امام علیّ مرتضی در مدینه به دست یوسف‌التّاج بن عبدالله بن ابی‌الخیر الجاوی المکاسیری القلاعی (؟) المنجلاوی استنساخ‌شده که ، چنانکه پیشتر گفتیم ، وی نویسندهٔ نسخه‌اشپرنگر ۶۷۷ نیز بوده است . تاریخهای سه اثر یاد شده به ترتیب ۲ و ۳ و ۹ ربیع الثّانی ۱۰۷۵ است . استنساخ کننده بر برگ آ ۲۳ نوشته‌است که این‌نسخه را به دستور استاد ومرشد خود المحقّق الرّبّانی المولی ابراهیم‌الکورانی نوشته است . باآنکه برخود نسخه اجازه‌ای از کورانی دیده‌نمی‌شود ، ظاهراً از این نوشته چنین برمی‌آید که یوسف‌التّاج درآن هنگام که نسخه‌ها را می‌نوشته‌آنها را به درس نزد استاد خود می‌خوانده است . استاد ابراهیم کورانی برای تدریس این‌کتابها را پیش از این هنگام توصیف نسخهٔ تصوّف ۳۰۰ یادآور شدیم . یوسف التّاج ، چنانکه از نسبت جاوی وی برمی‌آید ، از مردم جاوه ، اندونزی ، بوده است . نسبت مکاسیری او اشاره است برشهر مَکَسَّر از جزیرهٔ سِلِبِس . بنابه‌گفتهٔ پ . وورهووه [8] ، وی باید همان شیخ یوسف صوفی معروف باشد که هلندیان اورا درسال ۱۶۹۴ میلادی به‌دماغهٔ امیدنیک تبعید کردند . شیخ یوسف در مکسر به سال ۱۶۲۵/۱۰۳۶ به دنیا آمد ، در ۱۶۴۴/۱۰۵۴ عازم مکّه و مدینه شد ، و در ۱۶۹۹/۱۱۱۰ در کیپ تاون از دنیا رفت [9] . فقره‌ای که پیش از این از **الشّقائق‌النّعمانیّة** دربارهٔ سبب پرداختن جامی به تألیف کتاب **الدّرّة‌الفاخرة** آوردیم ، بربرگ آ ۳ نوشته شده است . درحواشی صفحات **الدّرّة الفاخرة** ، علاوه بر حواشی جامی ، وبه خطّی دیگر ، مقداری ازحواشی کورانی که روی هم رفته به نام **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** معروف است ، نوشته شده است .

VII . چگونگی تهیهٔ متن

در تهیهٔ متنهای هرسه اثر ، نخست نسخه‌ها را ، برمبنای اختلاف قرائت ، به گروههایی تقسیم کردیم . از هرگروه یک یا دو نسخه را به عنوان نماینده برگزیدیم ، و

سپس این نسخه‌ها را با یکدیگر مقابله کردیم ونسخه بدلها را درحواشی قراردادیم .

گزینش نسخه‌های نمایندهٔ گروه با در نظر گرفتن ملاحظاتی بوده است از این قرار: ۱) دقّتی که درنوشتن نسخه به‌کار رفته بوده که نشانهٔ آن خالی بودن نسخه از اشتباهات‌آشکار است ؛ ۲) اینکه کاتب پس‌ازنوشتن نسخه‌آن را با نسخه‌های دیگر مقابله‌کرده ودرحاشیه‌ها اصلاحاتی به‌عمل آورده‌باشد ؛ ۳) اینکه‌روایت متن استنساخ شده ازطریق‌استاد معتبری انتقال یافته باشد ؛ ۴) شهرت استنساخ‌کننده به‌دانشمندی درموضوع متن استنساخ شده . بنابراین ملاحظات ، بایدگفت‌که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ درمیان نسخه‌ها ازهمه‌معتبرتراست . به‌همین‌جهت درمواردی‌که یک قرائت بااکثریّت نسخه‌های گزیده تأیید نمی‌شده است ، معمولا قراءت این نسخه را پذیرفته‌ایم .

۱. متن الدّرّة الفاخرة

متن درّهٔ فاخره هم به صورت کوتاه و هم به صورت بلند موجود است . متن کوتاه با بند ۷۳ پایان می‌پذیرد و ، چنانکه بیشتر گفتیم ، محتملاً متن اصلی کتابی است که جامی برای سلطان محمّد دوم فرستاده بوده است [1] . متن بلند مشتمل است بربندهای اضافی ۷۴-۹۲ که محتملاً دیرتر وبرای تکمیل کتاب نوشته شده است . تنها ده نسخه از ۲۵ نسخهٔ مورد استفاده متن بلند را دارد . دریکی ازاینها ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، بندهای اضافی متن بلند به خطّ دیگری نوشته و به پایان متن‌کوتاه ملحق شده است . درنسخهٔ دیگر ، عامّ ۹۲۷۶ ، بندهای اضافی دوبارآمده‌است ، یکی درجای‌خاصّ‌خود ودیگری در پایان شرح لاری . ازآن جهت‌که این بندهای اضافی مکرّر به صورت جداگانه از باقی متن استنساخ شده بوده ، درمقابلهٔ نسخه‌ها وتوزیع آنها به‌گروهها ، اینهارا همچون کتابهای جداگانه در نظرگرفته‌ایم . بنابراین درآنچه پس از این می‌آید ، متن‌کوتاه را عموماً همچون متن اصلی درنظرگرفته‌ایم ، وبندهای اضافی متن بلند را متمّم نامیده‌ایم.

از ۲۵ نسخهٔ متن اصلی مورد مراجعه ، هشت نسخه را می‌توانیم بنابراختلاف

	عده حاشیه ها	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤
	عام ٩٢٧٦			×	×		×	×		×			×	×	×					×							×	×	×							×		×							×
متن‌های بلند	تصوف ٣٠٠			×	×	×	×		×		×	×	×	×				×	×		×													×		×			×	×				×	
	یهودا ٣٠٤٩	×	×	×			×		×	×		×	×		×	×	×	×		×			×									×						×	×	×					
	بخارا ٤٢٧٠٨	×	×		×	×		×	×	×	×		×	×				×		×			×				×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					
	مجامیع طلعت ٢١٧	×	×		×	×	×	×		×	×	×	×	×	×		×	×		×	×		×				×	×	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×	×			×		
	مجامیع تیمور ١٣٤	×	×	×	×	×	×	×				×	×		×		×	×		×		×	×		×		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					×
	یهودا ٥٣٧٣	×	×		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×				×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
	یهودا ٣٨٧٢	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
	وارنر ٧٠٢(٣)	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×	×		×		×	×		×		×	×	×		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					×
	١٨٥٤	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×	×				×	×		×		×	×				×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					×
	حکمت ٢٤	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×	×		×		×	×		×		×	×				×		×	×	×	×	×					×							
	لوت ٦٧٠				×		×	×	×	×	×		×		×		×			×		×	×						×		×	×				×	×	×	×	×		×			×
	عقائد تیمور ٣٩٣				×	×	×		×		×	×	×	×	×			×	×	×	×			×	×									×				×	×	×	×			×	
	اسپرنگر ١٨٢٠	×															×	×		×			×				×					×			×	×		×							
	رایلند ز ١١١	×			×			×		×	×						×																												
	یهودا ٣١٧٩	×								×																																		×	
	یهودا ٥٩٣٠	×							×							×																													
	یهودا ١٣٠٨																																												
	شماره نسخه‌های دارای حاشیه مورد نظر	١٣	٩	٨	١٣	٧	١٢	١١	١١	١٢	١١	١٠	١٣	٧	١٠	٤	١١	١٢	٤	١٣	٥	٧	١١	٣	٣	٢	١٠	٨	١٠	٨	٩	١١	٧	٩	٨	١١	٨	١٣	١١	١١	٣	٣	٣	٤	٧
متن‌های کوتاه حواشی	محمد معصوم	×	×		×		×	×	×	×	×	×	×	×	×		×	×		×		×			×		×	×	×	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×				×	×
	حسین آبادی	×					×	×	×	×	×						×					×	×				×	×	×	×	×	×			×	×		×		×					
	لاری		×			×					×		×				×	×					×			×						×						×	×	×			×	×	×
	کورانی	×	×										×				×	×																				×							
	بینام												×										×					×		×	×							×							
	شماره شرح های مشتمل بر حاشیه	٣	٣	٠	١	١	٢	٢	٢	٢	٣	١	٤	١	١	٠	٤	٣	٠	١	٠	٢	٣	٠	١	١	٢	٣	٢	٣	٣	٣	١	٠	٢	٢	١	٥	٢	٣	٠	٠	١	٢	٢

قرائت در یک گروه قراردهیم ، و پنج نسخه را درگروهی دیگر . گروه اوّل را نیز می‌توانیم به دوگروه فرضی تقسیم کنیم : یکی مشتمل است برنسخه‌های قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷٤ وتصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ، ودیگری مشتمل است برنسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ومجامیع طلعت ۲۱۷ واشپرنگر ۶۷۷ و تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . گروه دوم مشتمل است برحکمت ۲٤ و .Or. Oct ۱۸۵٤ووارنر .Or(۳)۷۰۲ ویهودا ۳۰٤۹ و یهودا ۵۳۷۳ . دوازده نسخه باقیمانده درگروههای معینی نمی‌تواند قرارداده شود . از مجموع ۲۵ نسخه ، هفت‌نسخهٔ نماینده ، مجامیع طلعت ۲۱۷ وتصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ازگروه اول .Or. Oct ۱۸۵٤ ویهودا ۵۳۷۳ ازگروه دوم ، ولوت ۶۷۰ ووارنر .Or[1] ۹۹۷ را از باقی نسخه‌ها ، برای مقابلهٔ نهائی انتخاب کردیم و قرائتهای مختلف را در پاورقیها آوردیم .

یازده نسخهٔ متمّم به چهارگروه تقسیم می‌شود . نخستین گروه مشتمل است بر قاهره ۱۳۲۸ ومجامیع طلعت ۲۷٤ و تصوّف ۳۰۰ و یهودا ۳۷۸۲ . گروه دوم مشتمل است بربخارا ۸-٤۲۷ و یهودا ۳۰٤۹ و یهودا ۵۳۷۳ . عامّ ۹۲۷۶ (هردو نسخه) و مجامیع طلعت ۲۱۷ گروه سوم است . مجامیع تیمور ۱۳٤ آشکارا گروه مخصوص به خود است . از این ۱۱ نسخه ، چهارنسخه ، یعنی ازهرگروه یک نسخه ، برای مقابله انتخاب کردیم : یهودا ۳۸۷۲ ، یهودا ۵۳۷۳ ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، ومجامیع تیمور ۱۳٤ .

ب . حواشی

حواشی جامی عموماً درکناره‌های صفحات نسخه‌ها در مقابل فقره‌ای ازمتن که به‌آنها مربوط می‌شود نوشته شده‌است . گاه ، همچون در یهودا ۵۹۳۰ و یهودا ۱۳۰۸ ، حاشیه درمتن گنجانده شده ، وگاه ، همچون در وارنر .Or (۳) ۷۰۲ و بخارا ۸-٤۲۷ ، حواشی برورقهای جداگانهٔ کاغذ نوشته ومیان برگهای نسخه قرار داده شده است . درپایان هرحاشیه کلمه منه (اراو) معمولاً نوشته شده تا معلوم شود که ازخود مؤلّف است وازحواشی دیگری که کناره‌های صفحات را دربسیاری ازنسخه‌ها پر کرده‌است متمایز باشد .

تنها ۱۸ نسخه از ۲۵ نسخهٔ **الدّرّة الفاخرة** برمقداری از **حواشی** مشتمل‌است،

	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥
١٥					×	×	×							×		×							×	
١٧												×		×			×	×				×		
١٨	×									×						×	×	×						
٢٧	×				×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×						
٣١	×				×	×	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×	×			×			
٣٣	×		×		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					×	×
٤٠	×				×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
٤٥	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
٣٥	×	×		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					×	×
٣٦	×				×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×					×	×
٢٤	×				×		×	×	×	×	×					×								
١٣	×						×		×	×				×	×	×	×	×		×			×	×
٢١		×	×									×				×	×	×	×			×		
١٠	×				×					×			×	×		×								
٦																								
٤																						×		×
٣																								
١																								×
	١	٣	٣	٢	١٠	٨	١٠	٨	٩	١١	٧	٩	٨	١١	٨	١٣	١١	١١	٣	٣	٣	٤	٧	٨
٣٣			×		×	×	×	×	×	×	×		×	×	×	×	×	×				×	×	
٢٠	×				×	×	×	×	×	×			×	×		×		×						×
١٥				×						×						×	×	×			×	×	×	
٦																×								
٦						×		×	×							×								
	٠	٠	١	١	٢	٣	٢	٣	٣	٣	١	٠	٢	٢	١	٥	٢	٣	٠	٠	١	٢	٢	١

و تنها یکی، یهودا ۳۸۷۲ ، همهٔ ۴۵ حاشیه را که در چاپ حاضر آمده در بردارد . در جدول ضمیمه نشان داده‌ایم که درهرنسخه کدام حاشیه آمده‌است . باید توجّه داشت که ۱۲ تا از حاشیه‌ها، یعنی ۵ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۵-۲۳ و ۴۳ - ۴۰ ، نسبت به باقی حاشیه‌ها درنسخه‌های کمتری موجوداست، وبا استثنای نسخهٔ عقائد تیمور ۲۹۳ [2] ، عموماً درنسخه‌هایی هستندکه مشتمل برمتن بلند است [3] . این مطلب به‌خوبی از مقایسهٔ حواشی مندرج در دونسخهٔ متن بلند دارای حواشی بیشتر ، یعنی یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۷۳۵۳ ، با دونسخه از متن کوتاه مشتمل بربیشترین حاشیه‌ها، یعنی وارنر .Or (۲)۷۲۳ و .Or. Oct ۱۵۸٤ آشکارمی‌شود . بنابراین امکان‌آن هست‌که این ۱۲ حاشیه را خود جامی درزمان متأخّرتری بر ۳۳ حاشیه اصلی افزوده باشد، وشاید این زمان همان زمان افزودن متمّم بوده باشد، هرچند باید درنظرداشت که هیچ یک از ۴۵ حاشیه به‌فقره‌ها یا قولهایی که درمتمّم آمده است ارجاع نمی‌شود [4] .

جدول ضمیمه این مطلب را نشان می‌دهد که کدام یک ازحواشی درشرح لاری ونیز درشرحهای دیگر مورد مراجعه به‌بحث گذاشته شده‌است [5] . استفادهٔ ازاین شرحها برای تثبیت متن حواشی از آن جهت ممکن نبوده است که ، به استثنای شرح محمّد معصوم، حاشیه‌های جامی به‌ندرت به‌صورت کامل درشروح وارد شده‌است. متأسّفانه وضع بد نسخهٔ شرح محمّد معصوم مانع آن بوده است که بدین منظور مورد استفاده واقع شود .

چند نسخه ، وبالخاصّه مجامیع تیمور ۱۳٤ ، مشتمل بر حواشی‌است که به‌علّت وجود کلمهٔ «منه» به‌جامی‌نسبت داده شده، ولی درهیچ یک از نسخه‌های دیگر نیامده یا حدّ اکثر دریک نسخه دیگر آمده است . آیا می‌توان این حواشی را اصیل دانست؟ هیچ یک ازآنها در یهودا ۳۸۷۱ یا تصوّف ۳۰۰ نیامده ، در صورتیکه این دو نسخه به‌علّت انتقال ازطریق ابراهیم کورانی نسخه‌های معتبری است ، و نیز به هیچ یک از آنها درشرح لاری یا شرحهای دیگرمورد مراجعه اشاره‌ای نشده‌است . هرچند ممکن

است نسخه‌های مراجعه نشدهٔ دیگری از درّهٔ فاخره باشد که این حواشی اضافی در آنها دیده شود، وباوجودآنکه احتمال دارد بعضی یا همهٔ این حواشی‌ازخود جامی بوده باشد، درچاپ حاضرحواشی ما خود را به ٤٥ حاشیهٔ مندرج درنسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ محدودکرده‌ایم. بایدگفت‌که هریک از٤٥ حاشیه‌لااقل دردونسخهٔ‌دیگرموجوداست، به استثنای حاشیهٔ شمارهٔ ۲٥ که تنها دریک نسخهٔ دیگر دیده می‌شود. ولی چون این حاشیه در شرح‌لاری نقل شده، شکّی دراصالت واعتبارآن نمی‌رود.

مقایسه‌ای از قرائتهای متنوّع در ۳۳ حاشیهٔ اصلی این مطلب را آشکار می‌سازد که ۱۸ نسخه‌ای که‌آنها را در بردارد، در دوگروه متمایز قرارمی‌گیرد. گروه نخستین مشتمل است برعامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۷-٤۲۷ وتصوّف ۳۰۰ ویهودا ۳۸۷۲. گروه دیگر مشتمل است برحکمت ۲٤ و Or. Oct. ۱۸٥٤ و وارنر Or. ۷۰۲(۳) ویهودا ٥۳۷۳. چهار نسخه از نسخه‌های باقیمانده یعنی لوت ٦۷۰ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و مجامیع تیمور ۱۳٤ و یهودا ۳۰٤۹ را نه می‌توان در یکی از این دوگروه جا داد، ونه می‌شود خودآنها را درگروه یا گروههایی قرارداد. شمارهٔ حواشی درپنج نسخهٔ دیگر چندان کم است‌که برای استفادهٔ ازآنها درمقایسهٔ قرائتها مختلف شایستگی ندارد.

چون در میان این ۱۸ نسخه تنها یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ هر ۳۳ حاشیه را دارند، امکان‌آن نبوده‌است‌که یک‌نسخه‌را درتثبیت متنهای همهٔ ۳۳ حاشیه مورد استفاده قراردهیم. بنابرقاعده‌ای کلّی، برای هرحاشیه چهارنسخه را بایکدیگر مقابله‌کرده‌ایم. این نسخه‌ها عبارت است از یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲، که هریک نمایندهٔ یکی ازدوگروه است، ویک نسخهٔ دیگرازهریک ازگروههای‌گزیده درمیان نسخه‌هایی که‌آن حاشیهٔ مورد نظررا دربرداشته است.

ازحاشیه‌های الحاقی، شماره‌های ٥ و ۱۳ هریک درهفت نسخه موجود است. شش نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸ - ٤۲۷ ومجامیع طلعت ۲۷۱ و تصوّف

۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ٥۳۷۳، این هردو حاشیه را دارد؛ درمجامیع تیمور ۱۳٤ تنها شمارهٔ ٥، و درعامّ ۹۲۷٦ تنها حاشیهٔ ۱۳ موجود است. قرائتهای مختلف در این دوحاشیه نشان می‌دهدکه چهارتا ازاین هشت نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوّف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ٥۳۷۳، یک‌گروه را تشکیل می‌دهد، و چهارتای دیگر گروهی دیگر. برای این دو حاشیه دو نسخه ازگروه اوّل، یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳، و دو نسخه ازگروه دوم با یکدیگر مقابله شده و اختلاف قرائتها را در پاورقی‌آورده‌ایم.

حاشیه‌های الحاقی دیگر، یعنی شماره‌های ۱٥ و ۱۸ و۲۰ و ۲٥ - ۲۳ و٤۳-٤۰، درنسخه‌هایی‌است‌که به علّت اندک بودن عددآنها نمی‌توانیم از مقایسهٔ آنها با یکدیگر ازلحاظ اختلاف قرائت گروه بندی خاصّی قائل شویم. بنابراین، در اغلب موارد، همهٔ نسخه‌های مشتمل براین حاشیه‌ها با یکدیگر مقابله شده و اختلافات در پاورقیها آمده است.

باید توجّه داشت‌که برای نشان دادن اینکه‌کدام نسخه‌ها درتثبیت متن حاشیهٔ خاصّ مورد مقابله قرارگرفته، رمزهای نمایندهٔ نسخه‌ها را در پرانتزهایی درآغاز پاورقی متعلّق به‌آن حاشیه‌آورده‌ایم.

ج. شرح لاری

شرح لاری تنها درشش نسخه از نسخه‌هایی‌که **الدّرّة الفاخرة** را دارد موجود است: عامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ وبخارا ۸ - ٤۲۷ وتصوّف ۳۰۰ ویهودا ۳۸۷۲ ویهودا ٥۳۷۳. همهٔ این نسخه‌ها، جزعقائد تیمور ۳۹۳، متن بلند **درّهٔ فاخره** را دارد. ازطرف دیگر، هیچ نسخه‌ای از شرح لاری درنسخه‌هایی‌که **درّهٔ فاخره** را با لااقل بعضی ازحواشی نداشته، نیامده است.

برمبنای مقایسهٔ اختلاف قرائتها، این شش نسخه در دوگروه قرار می‌گیرند: گروه اوّل مشتمل بربخارا ۸ - ٤۲۷ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ٥۳۷۳، وگروه دوم‌مشتمل

برعامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ وتصوّف ۳۰۰ . درمقابله دونسخه ازهرگروه به‌کار گرفته شده است : یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ازگروه اوّل ، وعقائد تیمور ۳۹۳ و تصوّف ۳۰۰ ازگروه دوم .

VIII. اشاره‌ها ورمزهای به‌کاررفته

۱. برای معرّفی نسخه‌های مختلف در پاورقیهای کتاب حروف الفبای عربی را از قرار زیر انتخاب کرده‌ایم :

ا یهودا ۳۸۷۲
ب تصوّف ۳۰۰
ج مجامیع طلعت ۲۱۷
د یهودا ۵۳۷۳
ه ۱۸۵٤ Or. Oct.
و وارنر Or. (۱) ۹۹۷
ز لوت ٦۷۰
ط مجامیع تیمور ۱۳٤
ی عقائد تیمور ۳۹۳
م وارنر Or. (۳) ۷۰۲
ن بخارا ۸-٤۲۷
س عامّ ۹۲۷٦
ع حکمت ۲٤
ف یهودا ۳۰٤۹
ص یهودا ۵۹۳۰

۲. به‌کلمهٔ عربی «لعلّه» و «صح» و حرفهای «ظ» (به جای ظاهراً) و خ

(به‌جای نسخه) ، که درکناره‌های صفحات بعضی از نسخه‌ها برای قرائتهای مختلف آمده یا قرائت متن را تصحیح کرده ، در پاورقیها درضمن بیان قرائتهای مختلف اشاره شده است .

۳. اعداد داخل پرانتزها (-) به یادداشتهای ذیل صفحات ارجاع می‌دهد .

ب. درالدرّة الفاخرة

۱. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار، [ ] ، به **حواشی جامی** ارجاع می‌دهد ودرنقطه‌ای ازمتن آمده‌است که حاشیه باید ازآنجا خوانده شود .

۲. علامت «V» نشانهٔ آن است که کلمه یا جمله‌ای که پس ازآن آمده در **شرح لاری** مورد بحث قرارگرفته است .

ج. درشرح لاری

۱. کلمات یا جمله‌هایی از **الدرّة الفاخرة** یا **حواشی** که مورد شرح قرارگرفته، درمتن عربی برروی آنها ودرترجمهٔ انگلیسی زیرآنها خطّی کشیده شده است .

۲. اعدادی که درآغاز بخشها آمده مربوط به شمارهٔ بندهای متناظر با آنها در **الدرّة الفاخرة** ارجاع می‌دهد .

۳. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار درآغاز بخشها به شمارهٔ حاشیهٔ مورد نظر در**حواشی** ارجاع می‌دهد .

حواشی بر مقدّمه

بخش I

۱ - بخش جام درگوشهٔ شمال شرقی ولایت گوهستان نزدیک رود هرات واقع است. رجوع کنید به « **سرزمینهای خلافت شرقی** » لسترنج[۱] ، متن انگلیسی ، ص۵۰۸-۳۰۶.

۲ - منابع عمده دربارهٔ زندگی جامی اینهااست : ۱) شرح حالی که شاگرد و مریدش عبدالغفار لاری به نام **خاتمه** یا **تکمله** نوشته و آن را به **حاشیهٔ** خود بر **نفحات الانس** جامی پیوسته است (رجوع کنید به «**ادبیات فارسی**»[۲] استوری، ج۱، ۹۰۸-۹۵۶؛ ۲) **رشحات عین الحیاة** کاشفی ، تألیف سال ۹۰۹ (استوری، همان منبع ، ج۱، ۹۶۴)؛ ۳) **خمسة المتحیرین** میرعلی شیرنوائی که آن را به ترکی به یاد بود جامی نوشته است (استوری، همان منبع ، ج۱ ، ۷۹۰-۷۸۹)؛ و ٤) **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج۱، ۳۸۹-۳۹۲.

از منابع دیگر است : **البدر الطالع** شوکانی ، ج۱ ، ۳۲۸-۳۲۷ ؛ **الفوائد البهیهٔ** لکنوی ، ص۸۸-۸۶ ؛ **الانوار القدسیهٔ** سنهوتی ، ص۱۰۳-۱۰۱ ؛ **جامع کرامات الاولیاء** نبهانی ، ج۲ ، ۱۵٤ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص۸٤-۸۲.

گزارشهای جدید دربارهٔ جامی توسط ادوارد **براون** درکتاب «**تاریخ ادبی ایران**»[۳] ، ج۳ ، ۵٤۸-۵۰۷ آمده است ؛ ونیزدرکتاب «**ادبیات کلاسیک ایران**» تألیف آربری[٤] ،

۱ - G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate.*

۲ - Storey, *Persian Literature.*

۳ - E. G. Browne, *A Literary History of Persia.*

٤ - A. J. Arberry, *Classical Persian Literature.*

ص۴۰۰-٤۲۵ ، و نیز توسط ناساولیس[۱] درمقدمهٔ انگلیسی وی برچاپ **نفحات الانس** ، و درکتاب **جامی** علی‌اصغر حکمت چاپ تهران ۱۳۲۰. جز درآنجاها که منابع دیگر ذکر شده ، شرح مختصر زندگی جامی که در اینجا آمده ، از **رشحات** کاشفی ، ص۱۶۳-۱۳۳ و از **خاتمهٔ** لاری و بالخاصه برگهای ب ۱۵۸ - ب۱۵۶، ب۱۷۰- آ ۱۷۰ ، و ب ۱۷۳ - ب۱۷۲ گرفته شده است.

۳ - شرح کوتاهتر سعدالدین تفتازانی بر **تلخیص المفتاح** که خلاصه‌ای است از بخش سوم کتاب **مفتاح العلوم** سکاکی نوشتهٔ جمال‌الدین قزوینی. رجوع کنید به «**تاریخ ادبیات عرب**» بروکلمان[۲] ، ج۱، ۳۵٤-۳۵۲.

٤ - هریک از چند شرحی که بربخش سوم **مفتاح العلوم** سکاکی نوشته شده است. رجوع کنید به بروکلمان ، همانجا.

۵ - شرح مفصل تفتازانی بر **تلخیص المفتاح** قزوینی. بروکلمان، همانجا.

۶ - نام کامل او شهاب‌الدین موسی بن‌محمدبن رومی است. رجوع کنید به **الاعلام** زرکلی ، ج۸، ۲۸۲؛ بروکلمان، ج۲، ۲۷۵. **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبری زاده ، ج ۱ ، ۸۱-۷۷ (ضمن شرح حال جدش محمود). تاریخ ۸۱۵ که بروکلمان برای فوت او آورده، آشکارا نادرست است. زرکلی این تاریخ را ۸٤۰ نوشته است. چون وی پس از مرگ غیاث‌الدین جمشید در ۸۳۲ (یا ۸۳۳ بنابر بعضی از منابع) برروی **زیج** مشهور الغ بیک کار می‌کرده ، ولی خود وی پیش از تمام شدن **زیج** در ۸٤۱ از دنیا رفته است، ناگزیر تاریخ فوت او در میان این دو تاریخ است. رجوع کنید به «**رصدخانه دراسلام**» آیدین سایلی[۳] ، ص ۲۸۹-۲۵۹ ؛ « اسبابهای رصد استوائی » کندی[٤] ، و بروکلمان ، ج ۲ ، ۲۷۶-۲۷۵ . اگر قاضی‌زاده در ۸٤۱ از دنیا رفته باشد ، جامی می‌بایستی در آن سال تنها ۲٤ ساله بوده باشد.

۱ - W. Nassau Lees

۲ - Broekelman, *Geschichte Der Arabischen Literatur.*

۳ - Aydin Sayili, *The Observatory in Islam.*

٤ - E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium.*

۷ - شرحی بر **تذکرة النصیریهٔ** نصیرالدین طوسی. رجوع کنید به بروکلمان، «**تاریخ**»، ج ۲، ٦٧٤-٦٧٠.

۸ - شرحی بر **ملخص الهیئة** محمد بن محمودبن عمرالجغمینی. بروکلمان، ج ۲، ٦٢٤، **ذیل**[1]، ج ۱، ٨٥٦.

۹ - علاءالدین علی بن محمد قوشجی، از شاگردان قدیم قاضی‌زاده، **زیج** الغ بیک را پس از مرگ استادش به پایان رسانید. بروکلمان، ج ۲، ۳۰۰، **ذیل**، ج۲، ۳۲۹.

۱۰ - نام کامل وی محمد بن محمد بن محمود الحافظ البخاری بود. یکی ازمریدان بهاءالدین نقشبند مؤسس فرقهٔ نقشبندیه که ناگهان در مدینه پس‌ازگزاردن حج فوت کرد. رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۳۹۲ - ۳۹٦؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص ۱٤۰-۱٤۲؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص ۷۹؛ **رشحات**، ص۵۷-٦۳.

۱۱ - وی در ۸٦۰ وفات کرد. رجوع کنید به **نفحات‌الانس**، ص ٤۰۳ - ٤۰۵؛ **رشحات** کاشفی، ص ۱۱۷-۱۳۳؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص ۱۵۱-۱۵۲. **سفینة الاولیاء** داراشکوه، ص۸۱-۸۲ (زیر نام نظام خاموش).

۱۲ - رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی، ص٤۰۰-٤۰۲؛ **رشحات** کاشفی، ص۱۰۸-۱۱۷؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص۱۵۰-۱۵۱.

۱۳ - وی در۷۹۱ وفات کرد. رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۳۸٤-۳۸۹؛ **رشحات** کاشفی، ص۵۳-۵۷؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص۷۸-۷۹؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص۱۲٦-۱٤۲.

۱٤ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۳۸۹-۳۹۲؛ **رشحات** کاشفی، ص ۷۹-۹۰؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص ۸۰؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص۱٤۵-۱٤۸.

۱۵ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص ٤۵۲-٤۵۳.

۱٦ - وی پسر خواجه محمد پارسا است که ذکرش پیشتر گذشت. رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص ۳۹٦-۳۹۷؛ **رشحات** کاشفی، ص٦۳-٦٤؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه، ص ۷۹-۸۰؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص ۱٤٤.

1- *Supplement.*

۱۷ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص٤۵۵-٤۵٦.

۱۸ - رجوع کنید به **نفحات**، ص٤۹٦-٤۹۸.

۱۹ - رجوع کنید به **نفحات**، ص۵۰۱-۵۰۳.

۲۰ - رجوع کنید به **نفحات**، ص٤۰٦-٤۰۷.

۲۱ - وی در ۸۰٦ به‌دنیا آمد و در ۸۹۵ از دنیا رفت. رجوع کنید به **نفحات**، ص ٤۰٦-٤۱۳؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ۱۰۷-۱۷۵؛ **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج۱، ۲۸۱-۲۸۹؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص ۸۰-۸۱؛ و بالخاصه **رشحات** کاشفی، ص۲۰۷-۲٤۲.

۲۲ - نامه‌های جامی به عبیدالله احرار در **رسالهٔ منشآت** او محفوظ است. رجوع کنید به کتاب **جامی** حکمت، ص۲۰۷-۲٤۲.

۲۳ - همچون، مثلا، در دفتر نخست **سلسلة‌الذهب** او (**هفت‌اورنگ** جامی، ص ۱۵۸)، در **تحفة‌الاحرار** وی (**هفت‌اورنگ**، ص۳۸٤)، و در **دیوان** سومش (**خاتمة الحیاة**). رجوع کنید به **جامی** حکمت، ص۷۲-۷٦.

۲٤ - رجوع کنید به «**ادبیات ایران**» استوری، ج۱، ۷۸۹-۷۹۵.

۲۵ - رجوع کنید به **بابرنامهٔ** بابر، ص۲۸۳-۲۹۲.

۲٦ - عنوان فقرهٔ مورد نظر این است: «در بیان آنکه اکثر خلق عالم روی پرستش در موهوم و مخیل دارند». رجوع کنید به **هفت‌اورنگ** جامی، ص۵۲.

۲۷ - رجوع کنید به **الاعلام** زرکلی، ج۷، ۲۸۰، ودستخط شمارهٔ ۱۲٤۰ مقابل صفحهٔ ۲۷۳؛ و «**تاریخ**» بروکلمان، ج۲، ۲۰، **ذیل**، ج۲، ۱۱٦.

۲۸ - شاید وی همان عطاءالله‌العجمی باشد که شرح حال وی در **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج۱، ص ۳۳٤ آمده است.

۲۹ - اشرفی سکهٔ زری بوده‌است که نخستین بار توسط سلطان‌مملوك، الاشرف برسبای، ضرب شده و حدود ۳٫٤۱ گرم وزن داشته است. رجوع کنید به مقالهٔ «دینار در مقایسهٔ با دوکات» نوشتهٔ باکراك در «مجلهٔ بین‌المللی مطالعات خاور میانه»[1] ج ٤، ۷۷-۹٦. بنابراین وزن پنج هزار اشرفی نزدیک ۱۷٫۰۵۰ گرم بوده است.

1 - Bacharach, «The Dinar Versus the Ducat», *IJMES.*

۳۰ - **الشقائق النعمانیه**، ج۱، ۳۹۱-۳۹۰.

۳۱ - دونامهٔ بایزید دوم به جامی با پاسخهای جامی در **منشآت السلاطین** فریدون بک، ج۱، ۳۶۴-۳۶۱ آمده‌است. رجوع کنید به **جامی** حکمت، ص۴۷-۴۴.

۳۲ - **الشقائق النعمانیه**، ج۱، ۳۹۰-۳۸۹.

۳۳ - برای وصف این قبر به **جامی** حکمت، ص۲۲۸-۲۱۴ مراجعه کنید.

بخش II

۱ - هنوز فهرست کاملی از آثار جامی فراهم نشده‌است. یکی‌ازدشواریهایی که‌فراهم آورندهٔ چنین فهرستی باآن روبه‌رو است‌این‌است که جامی ظاهراً تنها برآثارعمدهٔ‌خود عناوین خاصی قرارداده، ولی‌درآثار کوچکش از نسخه‌ای به‌نسخهٔ دیگرعنوان تفاوت پیدا می‌کند، وهرعنوان ازکلمهٔ راهنمایی که در نخستین فقرهٔ آن تألیف آمده گرفته شده است. بنابراین بازشناختن هرنسخه باید، درصورتیکه آن نسخه به‌صورت کامل در دسترس نباشد، لااقل مبتنی برسطرهای اول آن بوده باشد.

فهرستهائی که تاکنون فراهم شده ازاین قراراست:

۱ - وصف نسخهٔ شمارهٔ ۸۹۴ که ۳۷ اثر از جامی را شامل است و زاخائو و اته آن را در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی وترکی و هندوستانی و پشتوی موجود درکتابخانهٔ بودلیان»[1]، ص۶۱۵-۶۰۸ آورده‌اند.

۲ - وصف نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۰۷ مشتمل بردو اثر نثری جامی که اته آن‌را در «فهرست نسخه‌های فارسی کتابخانهٔ ادارهٔ هند»[2]، ج۲، ص۷۶۵-۷۶۲ آورده‌است.

۳ - فهرستی که ا. ت. طاهر جانوف آن را در ص۳۱۸-۳۱۱ از توصیف نسخه‌های خطی‌تاجیکی و فارسی کتابخانهٔ بخش خاورشناسی‌دانشگاه‌دولتی‌لنین گراد»[3] خودآورده‌است.

۱ - Sachau and Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library.*

۲- Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office.*

۳ - A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie Tadzhikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU.*

۴ - توصیف علی اصغر حکمت از ۲۰ اثر جامی در ص۲۱۳-۱۶۶ از تألیف خود به نام جامی.

۵ - فهرست آثار چاپ شده و ترجمه شدهٔ جامی در ص۳۵-۲۶ از «فهرست آثار چاپ شدهٔ فارسی موجود در موزهٔ بریتانیا» تألیف ادوارد ادوارد.

۲ - به‌برگ ب ۱۷۲ از نسخهٔ شمارهٔ .Or ۲۱۸ موزهٔ بریتانیا مراجعه شد.

۳ - به‌صفحهٔ ۸۷-۸۶ مراجعه شود.

۴ - این تاریخی‌است که درصفحهٔ آخرنخستین **دفتر**، ص۱۸۳، از چاپ **هفت‌اورنگ** توسط آقا مرتضی آمده است. با آنکه جامی غالباً تاریخ اتمام کتاب خودرا درآخرین سطور به‌دست می‌داده، در مورد این اثر چنین نکرده است. ولی چون این **دفتر** به سلطان حسین بایقرا اهدا شده، می‌بایستی میان سال ۸۷۳ یعنی سال جلوس این سلطان، وسال۸۷۷ یعنی سال متهم شدن جامی به‌استهزا کردن پیروان مذهب شیعه نوشته شده باشد.

۵ - برای وصف **هفت اورنگ** و سه **دیوان** به «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۴۸-۵۱۶ رجوع شود؛ نیز به کتاب **جامی** حکمت، صفحات ۲۰۳-۱۸۳ و ۲۱۲-۲۰۷.

۶ - جلدشانزدهم، دورهٔ جدید، وجوه برای ترجمه های شرقی[1]. چاپ با اضافات و تصحیحات، لندن ۱۹۲۸.

۷ - چاپ شدهٔ درحاشیهٔ **جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص** عبدالغنی نابلسی، قاهره ۱۳۲۳-۱۳۰۴.

۸ - چاپ سنگی بمبئی در ۱۳۰۷.

۹ - به ترجمهٔ من ازاین اثر به‌نام «رساله دروجود» در «علم کلام فلسفی‌اسلامی»[2]، چاپ پرویز مروج، البنی ۱۹۷۵ مراجعه شود.

۱۰ - رجوع کنید به «ادبیات فارسی» استوری، ج۱، ۹۵۹-۹۵۴.

۱۱ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج۱، ۳۶۹، **ذیل**، ج۱، ۵۳۳؛ و «تاریخ ادبیات» براون، ج۳، ۵۱۴.

۱۲ - «تاریخ ادبیات» براون، ج۳، ۵۱۵.

۱ - Oriental Translation Fund.

۲ - Nicholas Heer, «Treatise on Existence», in *Islamic Philosophical Theology.*

بخش III

۱ ـ **محاکمه** نوعی از رساله نویسی بوده است که در آن مصنف دو وجههٔ نظر یا دو مذهب متقابل را با یکدیگر مقایسه می‌کرده و می‌کوشیده است میان آنها داوری کند و احیاناً آنها را با یکدیگر سازش دهد. محتملا مشهورترین اثر ازاین گونه کتاب **المحاکمات** قطب‌الدین رازی است که در آن کوشیده است تا نظرهای متقابل و مخالف فخرالدین رازی ونصیرالدین طوسی را در شرحهایی که بر **اشارات** ابن‌سینا نوشته‌اند با یکدیگر سازگار کند.

۲ ـ شش مسئله‌ای که در اینجا به‌آنها اشاره شده ظاهراً مسائل مربوط به وجود و وحدت و علم و اراده و قدرت کلام خدا است که از همهٔ آنها در متن اصلی یا کوتاه بحث شده است. درمتن بلند مسائل اضافی ناتوانی ممکن وصدورکثرت از وحدت مورد بحث قرار گرفته است.

۳ ـ **الشقائق النعمانیة**، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰.

۴ ـ نه‌مسئلهٔ اول در نخستین متن موردبحث قرارگرفته، ولی دومسئلهٔ آخر دربندهای متمم متن بلند آمده است. نه مسئلهٔ مورد بحث درمتن اصلی را می‌توان به شش مسئلهٔ مذکور در **الشقائق النعمانیة** بازگرداند، بدین ترتیب که دو مسئلهٔ مربوط به‌علم خدا با هم ترکیب شود، ومسئلهٔ وابستگی علتی ازلی به فاعل مختار جزئی از مسئلهٔ قدرت خدا تصور شود، و مسئلهٔ صفات خدا به‌صورت کلی دیباچه‌ای برای مسائل پس‌ازآن که مربوط به‌تفصیل صفات است در نظر گرفته شود.

۵ ـ تا آنجاکه ممکن بوده است، همهٔ نقلها وتفسیر وتأویلها را، خواه جامی به آنها تصریح کرده باشد یا نه، در حواشی ترجمهٔ **الدرة الفاخرة** و ترجمهٔ **حواشی** آورده‌ایم.

۶ ـ رجوع شود به **خاتمهٔ** او، نسخهٔ شمارهٔ .Or ۲۱۸ موزهٔ بریتانیا، برگ ب ۱۷۲.

۷ ـ Ecker, *Câmii de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26

۸ ـ **الاسم لایقاظ الهمم** کورانی، ص ۱۰۷.

بخش IV

۱ ـ منبع اصلی برای ترجمهٔ حال لاری کتاب **رشحات** کاشفی، ص ۱۷۳-۱۶۳ است.

از جملهٔ منابع دیگر است: **بابرنامهٔ** بابر، ص ۲۸۵-۲۸۴؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه، ص ۸٤؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص ۱۵۳؛ و **خزینة الاصفیاء** لاهوری، ج ۱، ص ۵۹۸.

۲ ـ نام یک شهر ویک بخش در استان فارس. رجوع کنید به «سرزمینهای خلافت شرقی» لسترنج، ص ۲۹۱.

۳ ـ «ادبیات فارسی» استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶.

٤ ـ «تاریخ» بروکلمان، ج ۱، ۳۶۹؛ «ذیل»، ج ۱، ۵۳۳.

۵ ـ «تاریخ» بروکلمان، ج ۱، ۷۸۷، نسخه‌ای از این اثر دربرگهای ب ۳۳-ب ۱۵ ازنسخهٔ ۶۷۰ Loth کتابخانهٔ ادارهٔ هند موجود است. توصیف این نسخه در بخش VI مقدمه‌آمده است.

بخش V

۱ ـ درمورد مؤلف آن به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰، و نیز **الاعلام** زرکلی، ج ۱، ۲۸ مراجعه کنید.

۲ ـ جلد ۱، ص ۳۵.

۳ ـ وصف این نسخه در بخش VI مقدمه‌آمده است.

٤ ـ برای اطلاع از مؤلف به «ذیل‌تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ص ۶۱۹ مراجعه‌شود. برای خود اثر رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۲۶۶، «ذیل»، ج ۳، ۱۲۷۱؛ و **ایضاح المکنون** بغدادی، ج ۱، ۵۶۷.

۵ ـ رجوع کنید به **الکشاف عن مخطوطات خزائن الکتب الوقف** تألیف محمد اسعد طلس، ص ۲۷۷.

۶ ـ وصف این نسخه در بخش VI مقدمه‌آمده است.

۷ ـ وی نیز مؤلف حاشیه‌ای است بر شرح تفتازانی بر **العقائد** نسفی (بروکلمان، «تاریخ»، «ذیل»، ج ۱، ۷۵۹)، وهمچنین **تفسیر** فارسی سورهٔ کوثر، و اثر دیگری به عربی به نام **رسالهٔ ابحاث** (رجوع کنید به «فهرست توصیفی نسخه‌های فارسی در مجموعهٔ انجمن آسیایی بنگال» تألیف ایوانف[1]، ص ۴۷۱).

---

۱ - Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal.*

۸ ـ رجوع کنید به «فهرست نسخه های عربی در کتابخانهٔ ادارهٔ هند»[1]، ج ۲، ۱۶۸.

۹ ـ رجوع کنید به «فهرست نسخه های عربی موجود درمجموعهٔ انجمن شاهی آسیایی بنگال»، تألیف ایوانوف وحسین[2]، ج ۱، ۵۸۴-۵۸۳.

بخش VI

۱ ـ رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ ـ عنوان رساله چنین است :

Câmii de Dei Existentia et Attributis Libellus «Stratum Solve»!» sive «Unio Pretiosus.»

ترجمه که تنها بندهای ۳-۱، ۲۹-۲۷، و ۷۱-۶۰ را در بر دارد، مبتنی بر پنج نسخه بوده است: وارنر (۳)۷۰۲، وارنر (۱)۹۹۷، وارنر (۲)۷۲۳، گوتا (۷)۸۷ [رجوع کنید به «نسخه های خطی عربی» تألیف پرچ[3]، ص ۱۵۶]، ولوت ۶۷۰. ازهمهٔ این نسخه ها، جز نسخهٔ گوتا در تهیهٔ متن حاضر بهره گرفته ایم.

۳ ـ رجوع کنید به بروکلمان، «تاریخ»، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰؛ **والاعلام** زرکلی، ج ۱، ۲۸۶.

۴ ـ «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۵.

۵ ـ همان کتاب، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۴.

۶ ـ **نزهة الخواطر** عبدالحی الحسنی، ج ۵، ۳۰۱.

۷ ـ **الاسم** کورانی، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۸ ـ رجوع کنید به « فهرست کتابهای عربی» وی، ص ۴۱، ۵۲، ۲۴۱، ۳۵۴، ۵۳۹.

۹ ـ رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۶۰؛ و مقالهٔ « شیخ یوسف مکسر» به قلم دریوز[4] در مجلهٔ «جاوه»، ۱۹۲۶، ش ۲، ص ۸۸-۸۳.

---

۱ - *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.*

۲ - Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal.*

۳ - Pertsch, *Die arabischen Handschriften.*

۴ - G. W. J. Drewes «Sech Josoep Makasar» *Djawa.*

بخش VII

۱ ـ رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ ـ دربارهٔ این استثنا باید توضیح داده شود که آن حواشی نسخه‌ای از متن بلند بوده است که بعدها به کناره‌های صفحات نسخه‌ای از یک متن کوتاه افزوده شده است. چون هیچ یک از حواشی به بندهای متمم متن بزرگ ارجاع نمی‌شود، نویسنده‌ای که تنها به این امر علاقه داشته است که حواشی را به نسخهٔ خود ملحق کند، ممکن است متوجه بندهای الحاقی آخر نسخه‌ای که از روی آن استنساخ کرده بوده است نشده باشد.

۳ ـ استثناها عبارت است از: حاشیهٔ ۱۵ که در یهودا ۵۹۳۰ دیده می‌شود، حواشی ۲۳ و ۱۵ در وارنر .Or (۳)۷۰۲، حاشیهٔ ۴۱ در لوت ۶۷۰، و حاشیهٔ ۴۳ که در یهودا ۳۱۷۹ دیده می‌شود.

۴ ـ البته توضیحات دیگری برای کمتربودن این ۱۲ حاشیه نیز می‌توان داد. ممکن است این حواشی را کاتبی، از آن‌جهت که طول آن بیش از آن بوده‌است که در کنارهٔ کتاب جابگیرد، کنار گذاشته است. از طرف دیگر، امکان آن هست که کاتبی از حاشیه‌ای که فقط چند کلمه بوده چشم پوشیده باشد. نیز می‌توان گفت که این ۱۲ حاشیه اصیل نبوده وبه همین جهت در عدهٔ کمی از نسخه‌ها آمده‌است. ولی آنچه خلاف این امر را نشان می‌دهد، وجود آنها در نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ است که از همهٔ نسخه‌ها معتبرتر است.

۵ ـ اینها شرحهایی است که در بخش V مقدمه توصیف شده است.

مقدمه مصحح ترجمه فارسی

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی

بسمه تعالی شانه

اصل کتاب حاضر شامل دو قسمت است : قسمت اول متن کتاب موسوم به «الدّرة الفاخرة» که به‌عربی‌است و به کوشش پروفسور نیکولاهیر تصحیح شده است . قسمت دیگر ترجمه‌و شرح فارسی آن‌است که به‌سعی من بنده تصحیح گردیده‌است. و هرقسمت مقدمه‌ای‌ازمصحح آن‌دارد نخست مقدمه‌مصحح متن‌عربی‌است که‌در آن‌به‌تفصیل‌از مؤلف کتاب عبدالرحمن‌جامی م(۸۹۸ه) ومطالب کتاب وروش تصحیح‌ورموز به‌کار گرفته‌شده ونسخ‌مورداستفاده سخن رفته و به‌زبان انگلیسی‌است . سپس ترجمه فارسی آن مقدمه‌است که به همت باکفایت استاد ارجمند آقای احمد آرام صورت‌گرفته‌است . بنابراین درباب متن‌کتاب ومؤلف‌آن ، مصحح دانشمند مطالب لازم را آورده است. آنچه باقی می‌ماند معرفی شارح و مترجم است که هرچند به‌قلم یک تن است ولی در واقع شارح تقریرات استاد خود را بر کتاب «الدّرة الفاخرة» تحریر کرده وآنرا «حکمت عمادیه» نامیده است . لکن قبل از اینکه به شرح زندگانی و ترجمهٔ احوال شارح و استاد وی سخنی به میان آوریم لازم دیدیم موضوع اصل وفصول ومباحث کتاب‌را به‌اختصار تحلیل و بررسی نمائیم . بی تردید می‌توان گفت موضوع کتاب در حد خود بدیع و جالب توجه است . توضیح آنکه دراین‌کتاب پاره‌ای ازمسائل فلسفه (یا علوم عقلی) مطرح شده و ازنظر حکیم وعارف وصوفی ومتکلم مقایسه وبررسی شده است ، و رجحان عقیده مکتب یا

مشربی بردیگر مذاهب با دلیل بیان‌گردیده است . پیداست‌که درواقع مؤلف به‌روش تطبیقی‌مسائل کتاب‌را درآن‌عصر مورد بحث‌قرارداده‌است. درزمان‌حاضرکه‌فلسفهٔ تطبیقی خود بصورت یک موضوع عمده و اصلی رشته‌های مختلف فلسفی شناخته شده وکتابها ومقالات تحقیقی دراین باب نوشته شده است ، تحلیل مسائل فلسفی به روش تطبیقی تازگی ندارد ولی درعصرجامی یعنی‌درحدود ششصد سال پیش به‌این صورت مسائلی را مورد بحث قراردادن و پیرامون آن به نگارش رساله یا کتاب پرداختن‌کاری بدیع و بسیار جالب بوده است . یکی ازفوائد مهم‌کتاب و بخصوص شرح وترجمهٔ فارسی‌آن اینست که می‌توان تا اندازه زیادی چگونگی تطورمسائل مورد بحث را درعصورمختلف بدست آورد وتلقّی هرمشربی‌را ازمسائل مذکور براساس اصول اولیه مورد اعتقاد خودشان استنباط‌کرده و فهمید . این مطلب از نظر بررسی تاریخی مسائل فلسفی درقرون اخیر که تقریباً هیچگاه بطور علمی وکامل مورد تحقیق قرار نگرفته بسیار با اهمیت است . درباب آمیختگی فلسفه و عرفان و تصوف باهم و انطباق و تلفیق‌آنها با آیات قرآنی و احادیث‌که درقرون اخیر بحدّ کمال خود رسیده بود ، ازکی وچگونه شروع شده وچه عواملی موجب‌آن‌گردیده بهیچوجه مورد بحث و بررسی دقیق و علمی بی‌غرضانه قرار نگرفته است . وهرچندگاه‌گاه از طرف مستشرقان غربی و دانشمندان اسلامی مقالات وتحقیقاتی دراین خصوص بعمل‌آمده ولی چون بدیده انصاف بنگریم قطع نظرازاینکه بررسی‌های مذکورشمول نداشته و بصورت کاملاً تحقیقی و علمی نبوده است ، کاملاً بی‌طرفانه نیز نیستند . این مقالات وتحقیقات بنظر می‌رسد بیشتر برای اثبات نظریات و اهدافی که‌قبلاً برای نویسندگان مقالات روشن‌بوده نگارش یافته‌است نه‌ازبرای‌کشف واقع مطلب و درك واقعیّتهای تحولات تاریخی‌آن مسائل. گاه هم بنظررسیده‌که‌کسانی درنوشته‌های خود بدون ذکر دلیل و ابراز مدرك وشاهدی نظراتی درخصوص مسائل فلسفی درقرون اخیرابرازداشته‌اندکه بیشتر به اظهارفضل می‌ماند ونمی‌تواند مورد استناد واستشهاد علمی‌قرارگیرد . بهرحال چگونگی تاریخ‌علوم عقلی اسلامی و بخصوص‌فلسفه

باید از طرف مؤسسه یاگروه واجد صلاحیت و بی‌غرضی بررسی گردیده وگوشه‌های تاریک آن روشن گردد وگر نه اظهار نظرهای کلی و بدون دلیل و مدرك یا به استناد نوشته‌های ابتدائی بعض محققان شرقی و غربی، گرهی ازمشکل نمی‌گشاید وهیچ قسمتی ازتطورات و تحولات مسائل فلسفی را روشن نمی‌سازد . مثلا اینکه به تبعیّت از بعضی نویسندگان غربی گفته‌شود مسلمانان درباب فلسفه هیچ ابتکار وعقیده تازه‌ای ابراز نداشته‌اند وهمان فلسفه‌های یونانی را آن هم با اشتباهات فراوان بجهان اسلام شناسانده‌اند و همهٔ کوشش مکتب‌های مختلف اسلامی براین مقصور بودکه مسائل فلسفی‌را با احکام دینی انطباق دهند، نه‌تنها عالمانه نیست بلکه بسیار غیر منصفانه هم هست . وهمچنین درباب تصوف، این گمان که برخی ابراز داشته‌اندکه تصوف اسلامی همان عرفان مسیحی مخلوط با عقاید صوفیانه هندی وغیره است وتصوف اسلامی تلفیق وترکیبی از آنهاست وهیچ جنبهٔ اسلامی نداشته، کاملاً غیر عالمانه است . زیراازنظرعلمی هم که باشد چگونه ممکن است که دو یاچندگروه درچند عصرمتفاوت کاملاً یکسان فکر کنند ونه‌اوضاع طبیعی و نه جریانهای اجتماعی در فکر و اندیشه آنان هیچ تأثیری نگذارند .

اسلام که تمام تأسیسات اجتماعی و تشکیلات حکومتی و عقاید مذهبی را در جهان قلمروخود دگرگون ساخت چگونه ممکن‌است باتغییراتی این‌چنین هیچ‌نوع تحولی درفکر واندیشهٔ اجتماع پدید نیاورده باشد. آیا این‌معقول‌است که گفته‌شود اقوام وملل مختلفی که از لحاظ تمدن و فرهنگ وهمهٔ دانشهای انسانی باهم تفاوتهای بسیار داشته‌اند (مانند اقوام، ایرانی، مصری، هندی وعرب) وهمه‌تحت لوای یک حکومت وتشکیلات اجتماعی ومذهبی قرارگرفته‌اند، همه یکباره یک فکر ویک اندیشهٔ فلسفی‌را ازیونانیان پذیرفته‌اند ویک سلوك عرفانی هندی‌را پیش گرفته وبرخوردآراء وافکار کاملاً مختلف ومتفاوت آنها با یکدیگرهیچ تحول وتغییری پدید نیاورده است ؟

بخصوص که اکثریت قریب به اتفاق این اقوام مختلف آئین جدید را پذیرفته و بیشتر آنان به اصول مذهب وکتاب آن ایمان پیداکرده و واقعاً بدان گرویده‌اند . این

دگرگونی عقایددینی که براثر آن تغییرات شگرف درتمام مؤسسات اجتماعی وحکومتی و تربیتی بوجودآمده بی‌شک یک بینش‌تازه وکاملاً جدیدی به‌این اقوام مختلف داده که فرهنگ جدیدی بوجودآورده‌است وتمام آن ملل براساس فرهنگ جدید تفاهم فکری باهم پیداکرده ومکتب‌های نوین‌فکری وفرهنگی وعرفانی‌خودرا بنیان‌گذاشته‌اند . این‌اشاره مختصربدان جهت‌رفت تامعلوم‌شودکه درزمینهٔ معارف ومکاتب‌فلسفی اسلامی تاکنون تحقیق علمی ودقیق و بی‌غرضانه‌ای صورت نگرفته است . ومن بنده را نیز نه قدرت بررسی است و نه مجال آن . گذشته ازآن این مقدمه جای بررسی تفصیلی این مسئله نیست و گنجایش آن‌را ندارد واشاره مختصربنده بدان تمهیدگونه‌ای برای ذکرموضوع دیگری بودکه‌آن نیز هرچند بسیار درباره‌اش سخن فرسائی شده و درکتب و مقالات پیرامون آن مباحثی آمده است ولی هیچگاه آن موضوع بطور روشن و مبرهن در جائی بررسی نشده است . موضوع مورد نظراختلاف وتمایز، فلسفه، اشراق ومشاء وتصوف وکلام است . کلمات اشراق و مشاء و همچنین تصوف و عرفان وکلام بسیار دیده و شنیده می‌شود ، ولی این بنده درجائی نیافتم که حد ومرز این مکاتب درآن به وضوح ذکرشده باشد و تمایز آنها کاملاً نمایانده گردیده باشد . خلاصه این اصطلاحات پیوسته برلسان اهلش‌جاری است ودرنگارشهای آنان آمده ولی جزمشتی اصطلاحات وعبارات انشائی و مفاهیم کلی درتعریف آنها ذکر نگردیده است . البته این سخن بدان معنی نیست که این مشرب‌ها باهم متفاوت نیستند ویا اینکه درهیچ کتاب ونوشته تفاوت آنها نیامده است. بطورقطع تفاوت وامتیازاین مکتب‌هارا می‌توان درکتابها وآثارمختلف هرگروه جای‌جای بدست آورد ولیکن متفرق و پراکنده و در بحث از مسائل مختلف وگاه بصورت ضمنی بدانها اشارت رفته است . ولی هیچ جا ندیده‌ام که دریک فصل بخصوص تفاوت این مکاتب و اختلاف نظرهای آنان در مسائل مختلف و اصول بنیانی این اختلافات ذکر شده‌باشد . این بنده مدتهااست فکرم مشغول‌این مسأله‌است وسعی کرده‌ام درمطالعات

خود موارد اختلاف حداقلّ مکتب مشاء و اشراق را جمع آوری نموده و اصل و ریشهٔ اختلاف نظرهای این دو مکتب را استنباط نمایم . اینک نتیجه مطالعات خود را به اختصار با ذکر استنباط شخصی ام دراینجا می‌آورم باشدکه برای مبتدیانی مانند خودم که تنها اسم وکلمهٔ مشاء واشراق را مکرر شنیده ویا خوانده‌اند و مفهوم روشنی ازآن در ذهن ندارند مفید باشد .

وجوه افتراق مکتب مشاء ومذهب اشراق

بسیارخوانده وشنیده‌ایم که درمثل ابن‌سینا پیرو مکتب مشاء وشیخ اشراق مؤسس یا پیرو مسلکِ اشراق است و به اختصار گفته شده است که مشائیان پیرو استدلال و نظر هستند واشراقیان منکرارزش مطلق نظر واستدلالهای عقلی‌اند و پیرو ذوق و اشراق هستند . امّا همواره این پرسشها مرا بخود مشغول داشته است که : آیا منشأ وسرچشمه اختلاف میان دومکتب درچیست؟ ونتیجه‌این اختلاف درچه‌مسائلی پیدا می‌شود؟ وآیا مسائل مورد اختلاف این دو طریقه کدام است؟. آیا هردو طریق و اصل به مطلوب هستند منتها یکی‌مشکل و پیچیده‌تر وطولانی‌تر ازدیگراست؟ وهر فیلسوف برحسب ذوق ودرک خویش یک‌طریقه‌را پیروی می کند . یاچنین‌نیست بلکه دومکتب کاملاً متفاوت هستند ونتیجه‌بحث آنها دوچیز مختلف است؟ یااینکه اصولاً یک‌طریقه خطاء واشتباه است وبه‌مطلوب نخواهد رسید ، وتنهاراه‌صحیح طریقهٔ دیگراست؟ اگرفرض اخیر درست باشد ، اصولاً یکی ازدومکتب یعنی آنکه درواقع صحیح‌نیست نمی‌تواند فلسفه‌باشد بلکه سفسطه است وپیروان آن درجهل مرکب هستند .

گاه دیده می‌شودکه دربعض کتب یا رسالات فلسفی سعی شده است‌که میان دو مکتب فلسفی ازلحاظ روش وطریقهٔ بررسی مسائل فرق‌گذاشته شود .

خلاصه‌گفتار این جمع چنین است که می‌گویند : جویندگان حقیقت و طالبان علوم ومعارف حقیقی بچهاردسته تقسیم‌می‌شوند: ۱- حکماء یا فلاسفه مشاء ۲- عرفاء یا فلاسفه اشراق ۳- متکلمان ٤- صوفیه . درتوضیح فرق میان این‌گروهها‌گویند‌که اگرطالب حقیقت تنها ازراه استدلال‌عقلی پیروی می کند و بهیچ‌امردیگری ارج واعتبار

نمی‌نهند وحتی اگر مؤدای دلیل عقلی برخلاف نص شرع باشد، عقل را برشرع مقدم می‌دارند، آنرا حکیم مشائی یا فیلسوف گویند. واگرباریاضت وسیروسلوك ومجاهدتهای نفسانی واشراق بحقایق جهان دست یابد اورا عارف یا حکیم اشراقی نامند. وآن دسته ازطالبان حقیقت که به‌آیات و اخبار درکشف حقایق استناد مینمایند و تنها راه رسیدن بواقع‌را شرع دانسته تاآنجاکه اگرمؤدای دلیل‌شرعی باحکم عقل مناقضت داشته باشد شرع‌را مقدّم می‌دارندآنانرا متکلّم‌خوانند. این‌گروه عقل‌واحکام‌آن‌را تاجائیکه‌باشرع مخالفت نداشته باشد معتبر می‌دانند مگر درجائی‌که عقل مخالف با شرع باشد که دراین مورد شرع را مقدّم می‌دارند ومعتبر می‌دانند. وگروه چهارم کسانی هستندکه راه رسیدن بحقایق را سیر و سلوك و ریاضات و مجاهده با هواهای نفس‌می‌دانند تا باکشف وشهود بواقع رسند. این‌گروه تنها کشفیّات و مشاهداتی را که با احکام واقعی شرع منافات نداشته باشد معتبر می‌دانند. بزبان دیگر فرق میان عارف و صوفی درآنست‌که صوفی ریاضات وسیر و سلوك خود را با احکام شرع منطبق می‌سازند و مشاهدات وکشفیاتی را صحیح وواقعی می‌دانندکه با احکام واقعی‌شرع مطابقت داشته باشد واگرموافق‌شرع نباشد آنرا اوهام شیطانی می‌شمارند. درصورتی‌که مناط اصلی صحّت در نظرعارف و یا حکیم اشراقی آنچیزیست که براثر کشف وشهود بدست‌آید ودرصورتی که مفاد احکام شرع یا مشاهداتی‌که براثر ریاضات بدست‌آمده منافات داشته باشد، مشاهدات خود را برحکم شرع مقدم می‌دارد. خلاصه‌آنکه مناط اصلی‌درنظرمشائی عقل‌است ولاغیر ودرنظرمتکلم شرع است ولاغیر البته‌از روی‌استدلال. وملاك اصلی‌سیروسلوك ریاضت است از نظر عارف و صوفی با این تفاوت‌که صوفی شرع را برمشاهده وکشف مقدم می‌دارد و عارف بعکس‌کشف ومشاهده را برشرع مقدم می‌دارد. ولی چنانکه بدقت دراین بیان نظر شود معلوم خواهد شدکه خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً مبنای این فرق‌گزاری شرع‌اسلام است وحال‌آنکه مکتب مشاء و اشراق ونیز تصوف وعلم‌کلام غیراسلامی (تئولوژی) قبل از ظهور اسلام و نشرمعارف‌آن وجود داشته است. ثانیاً

مرز فلسفه اعم ازاشراق ومشاء با تصوف نظری وعلم‌کلام بطور دقیق محدود و معین، و روشن وآشکار نیست و چه بسا که یک مشرب فلسفی از همه‌ای این مکاتب الهام و سرچشمه‌گرفته‌باشد. چنانکه درحکمت متعالیه ملاصدرا که هرچند بعضی بدون‌تعمق این حکمت‌را التقاطی ازآن مکاتب دانسته‌اند وصددرصد درست نیست، ولی بی‌شک فلسفه‌ایست تازه‌که از هضم وتحلیل تمام مکاتب مزبور و ابداع آن بروشی جدید پدید آمده است. ثالثاً حکمت یا فلسفه باید معنای عام ووسیع تری داشته باشد تا شامل تمام مکاتب فلسفی مادی وغیره نیز بشود، واگر مناط تمایز شرع اسلام یا بطورکلی مذهب باشد، فلسفه شامل هیچ یک از فلسفه‌های الهی نخواهد شد. رابعاً استدلال بربیان حقایق‌تمام اشیاء که موضوع فلسفه‌است با ادلّه شرعی‌بنظرغیرممکن‌می‌رسد: زیرا شرایع وادیان مستقیماً درمقام بیان حقایق اشیاء نیستند بلکه بیشتر درصدد تربیت وآدم‌سازی وارائه طریق به‌معنویات واموراخلاقی وتصحیح امورمعاشی‌واجتماعی‌بشر هستند. بهرحال تفکر و تدبّر درباره عالم طبیعت ازآن‌جهت ازنظرمذهب پسندیده‌است‌که معرفت بحق تعالی‌را درپی‌دارد، یعنی‌چیزیکه‌عقل به‌تنهائی‌ازمعرفت بدان بدون ارشادشرع عاجزاست. باری وجه‌تمایزمذکوربجهات مزبورچندان معتبرنیست، بخصوص‌که این وجه‌تمایزتنها از جهت‌روش‌مکاتب مزبوراست نه‌حقیقت آن‌مکاتب. تعیین مرزدقیق‌وامتیاز کاملاً جدا ومتمایز ازهم میان این مکاتب ممکن‌است یا نه؟ جای‌گفتگو بسیاراست. ولی نگارنده در این مقال تنها درمقام بیان بعض وجوه امتیاز وافتراق مکتب مشاء واشراق است نه‌بیان تمام موارد اختلاف این دو مکتب. بزبان دیگر نگارنده براین است‌که با زبان ساده موارد اصولی اختلاف وامتیازمکتب مشاء واشراق‌را تاآنجائی‌که این عجاله اجازه‌می‌دهد بیان‌کند تامبتدیانی‌که مانند من‌همواره فلسفه‌مشاء وحکمت اشراق‌را می‌شنوند ومی‌خوانند ولی فرق‌آن دو را بطور اصولی درجائی نمی‌بینند، با خواندن این مقال تا حدی بوجوه اصولی وکلی امتیاز این دومکتب پی‌ببرند و تنها به لقلقه زبان وگفتن نظیراین جملات‌که فیلسوف مشائی پیرو عقل واستدلال محض ویا محض استدلال است درصورتی‌که حکیم اشراقی معتقد به ارتیاض وکشف والهام است وپای استدلالیان را چوبی می‌داند (بدون

اینکه بواقع خودش بداند مقصود ازاین جملات چیست) اکتفا ننمایند .

مع‌الاسف آن دقّت وموشکافی لازم میان مسائل ومباحث مورد اختلاف درمیان نویسندگان ما کمتر یافت می‌شود . اگر به کتب تراجم احوال و یا کتابهای تاریخ ادبیات نظر افکنیم ودرمثل بخواهیم غزّالی‌را ازمولوی تشخیص بدهیم یا نظامی را مثلاً باسعدی مقایسه ووجه امتیاز آنهارا ازیک دیگر دریابیم ، ازاین کتب ومقالات هیچ امتیازی دقیق ومعین ومعلومی بدست نمی‌آوریم . مثلاً درمورد غزالی و مولوی هردو را می‌نویسند از اقطاب عالم حقیقت وصوفیان پاك طریقت‌اند ، درصورتیکه میان مشرب آن دو فرق از آسمان تا زمین است . وهردو تن شاعر نامی یعنی نظامی و سعدی ستارگان آسمان ادب فارسی وصف می‌شوند وبا این تعاریف وشروح احوال نه مبتدی امتیاز آنان را می‌فهمد ونه منتهی می‌تواند ازآن بهره ببرد ، خلاصه اینکه این نوع شرح حالها است که این نتیجه را می‌دهد که دانش‌آموز ودانشجوی ما اگرشعری براوعرضه‌شود وسؤال شود بگمانت شعر از کیست؟ درجواب از رودکی شروع کرده ودر مثل به بهاری‌رسد وهمین‌طور نام می‌برد تا برحسب اتفاق آیا یکی درست درآید یا خیر . بعبارت دیگرطالب علم در جائی نخوانده وازکسی‌هم نشنیده که دقیقاً فرق وامتیاز سعدی ونظامی جزتفاوت زمان حیات آنان درچه امری‌است وبااینکه غزالی ومولوی وبا فارابی وابن‌سینا چه‌امتیازات مشربی ویا فلسفی دارند ، برای وی همه‌ی شعرا شاعرند وهمه‌ی عرفا صوفی وهمه فلسفه دانان حکیم . بگذریم که این رشته سر دراز دارد .

باری‌اگربخواهیم امتیازاصولی مکتب مشاء ومشرب اشراق‌را بدانیم باید سرچشمهٔ اختلاف‌را پیدا کنیم آنگاه نتایجی‌راکه برآن مترتب می‌شود بدست بیاوریم. اساسی‌ترین فرق میان این دومکتب دربیان حقیقت علم است ، یعنی اشراقی معتقد است که دراصل نفس ناطقه یا روح انسانی ازعالم بالا وازجنس مجردات بوده و بهمه حقایق جهان آگاه و پس‌ازاینکه بنا بمصلحت برای چند روزی درقفس تن وکالبد مادی قرار می‌گیرد این تن حجاب آن می‌شود و ازآن حقایقی که قبلاً می‌دانسته غافل می‌شود وکسب علم

عبارت است از رفع این حجابهای نفسانی تا دوباره آگاه شود وخلاصه آنکه علم تنبّه است نه حصول یک صفت جدید . درصورتی که حکیم مشائی می‌گوید : نفس ناطقه انسانی درآغاز بسیط و خالی از هرگونه معرفت وعلمی است بهمین جهت آنرا عقل هیولانی گویند وباکسب علم ومعرفت صفت جدیدی بنام دانش بدان افزوده می‌شود و مرحله بمرحله پیش می‌رود تا آنجا که بکمال رسد و با عقل فعال اتصال یابد . بنابراین علوم‌افراد حادثند بنابگفته مشائی وصفت جدیدی‌است برای عالم ولی بنابمشرب اشراق علم و معرفت تنها متنبّه شدن است و برطرف‌کردن حجابهای ظلمانی مادیات است که حقایق درپشت آنها درنفس ثابت بوده وبراثر ریاضات وسیر وسلوك آن غبارها برطرف می‌شود ودوباره آگاه می‌شود .

فرق‌دوم این‌دومشرب ناشی‌ازهمین اصل قبلی‌است که‌بنابر مشرب مشائی‌علم‌صورتی ذهنی است ازمعلوم درنزد عقل وبزبان دیگر علم حصولی است . و بنابر مشرب حکیم اشراقی‌علم ، حضورعین معلوم است درنزد عقل. وبزبان دیگرعلم حضوری است. وفرق سوم در روش استدلال و بررسی مسائل است که مشائی محض استدلال عقلی را کافی می‌داند برای درك حقایق اشیاء ، درصورتی که فیلسوف اشراقی عقل‌را بتنهائی برای درك کنه وحقیقت اشیاء کافی نمی‌داند و سیر و سلوك نفسانی ومجاهده باهوای نفسانی‌را برای کشف حقایق لازم می‌داند . ولی چنانکه‌گفتیم این‌هم ناشی از اختلاف مسلکی‌است که درباره حقیقت‌علم دارند. زیرا علم‌حضوری ثابت درروح انسانی‌است که‌هواهای‌نفسانی حجاب آن شده‌است وجزبا ریاضت ومجاهده بانفس‌امکان‌پذیر نیست ولی این بدان‌معنی نیست که فیلسوف اشراقی اصولاً عقل را معتبر نشمارد بلکه هرچیز درحدّ خود معتبر است واصولاً عقل جزئی بشری‌برای درك خواصّ وآثار وظواهر اشیاء است نه‌حقایق آن‌اشیاء. راه رسیدن بکنه اشیاء وپیداکردن‌عین‌الیقین‌تنها باریاضات ومجاهده باهواهای نفسانی‌است وچون عقل‌جزئی ناتوان ازدرك حقایق است چون برای‌آن مقصود آفریده نشده است تنها ظواهر را در می‌یابدکه یک مرحلهٔ ابتدائی علم است یعنی علم‌الیقین و

واگر بخواهیم بکنه و حقیقت اشیاء برسیم که مرحلهٔ عین‌الیقین است باید از راه سیر و سلوك وریاضت بدان رسید . واینکه عقل‌را به پای چوبین تشبیه می کند منظورعجزعقل دردرك حقایق‌است نه‌درك ظواهر. وگرنه هیچ‌حکیمی نمی‌تواند منکراعتبارعقل درتمیز میان ظواهراشیاء باشد ؛ زیرا عقل واقعیت دارد وآثاروجودیش‌ازهرامردیگر آشکارتر است وهیچ متفکری منکر بدیهیات نمی‌تواند باشد . چنانکه گفتیم ازنظرحکیم اشراقی علم افراد بخویشتن وهمچنین به‌اشیاء خارج خود فرد ازنوع علم حضوری است که خود معلوم درنزد عالم حضوردارد ولی ازنظرفیلسوف مشائی هرچند علم‌افراد بذات خودشان حضوری است امّا علم آنها به اشیاء خارجی حصولی است . درهمین‌جا باید به این نکته اشاره کنم که اختلاف میان حکماء اشراق وفلاسفه مشاء دربسیاری ازمباحث مسأله «علم الهی » ناشی‌ازهمین اختلاف نظری‌است که درباب‌حقیقت‌علم اهم دارند. ونیزمسأله «اتحاد علم وعالم ومعلوم » یا «اتحاد عقل وعاقل ومعقول » براساس اختلاف نظردربارهٔ حقیقت علم مختلف می‌شود . بلکه اصولاً براساس همین اختلاف نظرهای اصولی میان مذهب اشراق ومکتب مشاء توجیه وتبیین بسیاری ازمسائل‌فلسفی مختلف می‌شود . لیکن بررسی تمام موارد اختلاف دراین مختصرممکن نیست ؛ زیرا فحص وبررسی کامل این موضوع موقوف برآنست که پیش‌ازاین‌کار، شمارمسائل فلسفی‌مورد بحث وبررسی فلاسفهٔ اسلامی تهیه وتدوین‌گرددآنگاه امعان نظر وتحقیق شود تا براساس امتیازات واصول یاد شده، معلوم‌گردد که مشائیان درفلان مسأله خاص چه عقیده‌ای دارند و اشراقیان چه رأی و عقیده‌ای . بنابراین اظهارنظر دراین مورد را به مقال دیگر وامی‌گذاریم . ولی در پایان این‌نکته‌را نیز یادآور می‌شوم که این مقاله نویسنده براساس بررسی ومطالعاتی که سالیان درازدرمباحث فلسفه‌اسلامی‌داشته تهیه‌واستنباط شده‌است وگرنه‌بخاطرندارم که‌ازکسی چیزی دراین باب شنیده ویاکتاب ومقالی درباب تمیزمیان فلسفهٔ اشراق ومشاء خوانده باشم. منظورآنست که‌کتاب ومقالی خاص‌بررسی‌این موضوع‌را نخوانده‌ایم وگرنه‌جای جای درکتب فلسفی بطورمتفرق به ممیزات این مکتب اشارت رفته است و من بنده از

مطالعه‌آن متفرقات‌آنچه‌را دراین‌مورد مذکور شد استنباط واستخراج نموده‌ام وبهمین جهت به‌کتاب یا مقالهٔ خاص اشارت نرفته است . بزبان دیگر مطالب یاد شده عیناً از مأخذ یا مدارك خاصی اخذ و اقتباس نشده است تا بدان اشارت رود ، بلکه نتیجه درك بنده از مجموع مطالعاتی است‌که بعمل‌آورده‌ام . پرواضح است‌که این نوشته نه مجموع ممیزات این‌دومکتب‌را شامل‌است ونه احیاناً صد درصد ازخطا واشتباه مصون، بلکه‌آغازی است برای بررسی‌عنوانی خاص وجدیدکه بی‌تردیدآگاهان وفرزانگانی که دراین مسائل‌مهارت وتبحّری دارند این موضوع را دقیق‌تروعمیق‌تر بررسی‌خواهندکرد ودراختیار مشتاقان قرارخواهند داد . وبالله التوفیق اینك پاره‌ای دیگر ازامتیازات:

یکی‌دیگرازموارد اختلاف‌مشاء واشراق مسأله وحدت‌وکثرت وجوداست. یعنی مشائین موجودات‌را حقایق متباینه می‌دانندکه هیچگونه اشتراکی‌میان‌آنها وجودندارد. درحالی‌که اشراقیین قائل به‌وحدت وجود وکثرت موجودند ولی وحدت درکثرت ونیز کثرت در وحدت برای وجود قائل نیستند . و ملاصدرا قول مشاء را مردود دانسته و قول اشراقیین را پذیرفته است با این تفاوت‌که درحقیقت وجود وحدت درکثرت و کثرت دروحدت‌را بطریقی که درکتابهای خودآورده قائل است . دراین مسأله ونظائر آن تمیز فلسفهٔ ملاصدرا از اشراقیین و مشائین وحتی از صوفیه‌که معتقد به وحدت در وجود وموجود هردوهستند، شناخته می‌شود (رجوع به یادنامه ملاصدرا مقاله مصلح ص ۳۳ـ۳٤ شود) . خلاصه‌آنکه اشراقیین قائل به « وحدت وجود وکثرت موجود» هستند بدون‌اینکه هیچ نوع وحدتی درکثرت قائل باشند .

یکی دیگرازموارد اختلاف مشائین با اشراقیین مسأله انواع امتیاز موجودات از یکدگراست‌که بعقیده مشائین امتیاز دوموجود یا به تمام ذات است مانند امتیاز جواهر عالیه (مقولات عشر) یا بجزء ذات مانند امتیاز انواع یك جنس و یا بعوارض است مانند امتیاز اشخاص یك نوع ازیکدگر و موارد امتیار منحصردراین سه قسم است ولی اشراقیین امتیاز به‌نقص وکمال و شدّت وضعف دراصل حقیقت‌را نیز یك قسم دیگر

امتیازموجودات‌می‌دانند . وامتیاز وجودات درمراتب طولیه بنقص وکمال وشدت وضعف است، ولی امتیازدرمراتب عرضیه وجودات دراضافه وجود بماهیات است (کثرت عرضیه عبارت است از کثرت افراد وجود یک مرتبه مثلاً درنازلترین مرتبهٔ طولی وجودات که شش مرتبه است) مرتبه وجود مادی است . موجودات فلکی و عناصر و جمادات و نباتات وحیوانات با اینکه همه در یک مرتبه طولی هستند کثرت در عرض مرتبه است که بوسیلهٔ اضافه این مرتبه وجود بماهیات خاصه متکثّر شده‌اند (رجوع شود به مقاله مصلح در یادنامه ملاصدرا ص۳۷) بنابرآنچه ذکرشد ، مشائین منکر امکان اختلاف وامتیاز بنقص و کمال وشدت ضعف درحقیقت واحده هستند، درصورتیکه اشراقیین این امکان‌را قائل هستند وصدرالمتألهین که دراین مسأله از اشراقیین تبعیت کرده این قسم امتیاز را به دلائل متقن اثبات کرده است .

فرق دیگرمیان نظریهٔ مشائین با اشراقیین درسعه و شمول موضوع علم حضوری است. خلاصه کلام آنکه مشائین علم حضوری‌را منحصر به‌علم شیء بذات خودمی‌دانند، درصورتی که اشراقیین علم حضوری را درسه مورد اثبات می کنند بدین‌ترتیب : ۱ـ علم مجرد به ذات خود ۲ ـ علم علت به معلول خود ۳ ـ علم معلول به علت خود . صدر- المتألهین دراین مسأله نظریهٔ اشراقیین را تأیید کرده وبا برهان اثبات می کند .

این‌موضوع‌را علامه طباطبائی با این‌عبارت آورده‌است: **مبحث عاقل ومعقول:** درین بحث صدرالمتألهین اقسام ادراکات حسّی و خیالی و وهمی وعقلی وخواص آنها را مورد بررسی قرارداده وروشن می‌سازد . وضمناً علم را که به حصولی وحضوری تقسیم می کند، برخلاف مذاق مشائین که علم حضوری را منحصر به علم شیء به ذات خود می‌دانند ، با اشراقیین موافقت کرده وسه قسمش قرار می‌دهد: علم مجرد به ذات خود و علم علت به‌معلول خود، وعلم معلول به‌علت خود . وهمچنین برخلاف مذاق همهٔ حکماء نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فرفوریوس صوری (یکی از تلامذهٔ ارسطو) نقل شده تأیید کرده و بطور مشروح اتحاد مدرِك را با مدرَك خود (اتحاد

حساس بامحسوس بالذات ومتخیل باتخیّل ومتوهِم با متوهَّم وعاقل با معقول) اثبات می کند و با وجه مخصوصی که تقریب می کند این معنی را درموردی که ادراکی از قوه بفعل خارج شود یک نحو ترقی وجودی صاحب ادراك قرارمی‌دهد ودرحقیقت ادراك یک نوع انتقالی می‌باشد که صاحب ادراك از مرتبه وجود خود به رتبهٔ وجود مدرك پیدا می کند (یادنامهٔ ملاصدرا ص۲٤) . ظاهراین عبارت چنین‌است که حتی اشراقیین اتحاد عاقل ومعقول را ردکرده‌اند . درصورتی که بنظرمی‌رسد اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم حضوری می‌تواند تحقق یابد که آن نظریه (علم حضوری) مورد قبول اشراقیین است .

نتیجهٔ علمی درمکتب اشراق ومشاء یکی است، یعنی هردومکتب به یک نتیجه فلسفی می‌رسند ولی هیچکدام به‌تنهائی نمی‌تواند بتمام حقایق برسد. وبزبان دیگر استدلال وتفکر محض عقلانی نمی‌تواند رازگشای همهٔ اسرار فلسفی باشد بلکه راه دیگری بنام کشف وشهود ووحی نیز باید به کمک استدلال وعقل شتابد تا بسرمنزل مقصود برسد. عقیدهٔ صدرالمتألهین بنابرآنچه علامه سید محمد حسین قاضی طباطبائی آورده چنین بود که ذکرشد . عین عبارت طباطبائی: چنانکه ازکلام صدرالمتألهین (دیباچهٔ اسفار وغیر آن) برمی‌آید وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول بحقایق علمی مخصوصاً درفلسفه الهیه‌را بتفکرخشك وخالی که سبك سیر علمی مشائین است اختصاص داد ، بلکه شعور و ادراك انسانی که مایهٔ افکارکلی فلسفی است ، چنانکه محصولی بنام تفکّر و اندیشه از راه قیاسات منطقی بار می‌دهد ، نمونه‌های دیگری نیز بنام کشف وشهود وبنام وحی‌ازخود بیرون می‌دهد . وچنانکه در میان افکارقیاسی چیزهائی پیدا می‌شودکه هرگزانسان تردید دراصالت وواقع نمائی آنها ندارد ، همچنان‌درمواردکشف وشهود وهمچنین‌درمورد وحی‌همان خاصیّت پیدامی‌شود. و بعبارت دیگر پس ازانکه بموجب برهان علمی واقع بینی انسان مکشوف شده، و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی ، بیرون‌نما بوده و از واقعیت خارج

حکایت می‌نماید، دیگر فرقی میان برهان یقینی و کشف قطعی نخواهد ماند و حقایقی که از راه مشاهدهٔ کشفی قطعی بدست می‌آیند همانند حقایقی هستند که از راه تفکر قیاسی نصیب انسان می‌شوند . و همچنین پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان موارد دینی حقایقی که حقایق مبداء و معاد را وصف می‌نماید و میان مدلولات برهان و کشف نمی‌ماند (یادنامهٔ ملاصدرا ص ۱۷)

یکی از جامعه شناسان معاصر در تمایز میان علم استدلالی و علم اشراقی چنین می‌نویسد :
در نزد جامعه شناسان و روانشناسان تفاوت میان شناخت تدریجی تجربی و شناخت دفعی ناگهانی (همان علم استدلالی و علم اشراقی) بدین صورت که، شناخت استدلالی تدریجی است که از برخورد ارگانیسم (بدن) با محیط (طبیعت) وطی مراحل احساس و ادراک و وانتزاع مفاهیم کلی و سرانجام بوسیله استقراء و یا قیاس حاصل می‌شود و فرق آن با علم ناگهانی (اشراقی) در آنست که طی مراحل متفاوت است، گاهی تند و سریع است و گاهی کند. وگاهی با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها با هم حاصل، وگاهی بدون توجه به طی مراحل و ارتباط آنها با هم حاصل می‌شود. وگرنه بدون طی این مراحل شناخت یا علم بهیچوجه امکان ندارد حاصل شود . آن شناختی که با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها حاصل شود علم تدریجی یا استدلالی نامیده می‌شود و اگر بدون توجه بمراحل مذکور و ارتباط میان آنها حاصل شود آنرا علم ناگهانی یا علم اشراقی گویند. وحتی ممکن است استنتاج و حصول علم در خواب انجام گیرد . واین قسم اخیر را کسانی که طبع کرامت پسند ومعجزه‌گرا دارند، علم اشراقی می‌خوانند موضوع یادشده در کتاب «زمینه جامعه شناسی» چنین آمده است : ب ـ شناخت تدریجی و شناخت ناگهانی ـ : مرحلهٔ اول شناخت ـ شناخت حسی ـ معمولاً به مرحله دوم ـ شناخت منطقی ـ کشانیده می‌شود. ولی در زندگی روزانه در بسا موارد ، بین مرحلهٔ اول و مرحلهٔ دوم شناخت فاصله می‌افتد، یا اساساً شناخت از مرحلهٔ اول در نمی‌گذرد . به علاوه، جریانهای مختلف هر مرحله با شدت وسرعت یکسانی طی نمی‌شود . ادراک گاهی به تندی، وگاهی به کندی

دست می‌دهد ، عاطفه زمانی شدت می‌گیرد ، و زمانی ادراک بر عاطفه چیرگی می‌ورزد . جریانهای شناخت گاهی بطور منظم و متوالی طی می‌شوند . وگاهی در یکی از آنها وقفه یا توقفی روی می‌دهد . ممکن است کسی پس از ادراک امری، از استنتاج باز ماند وسالها بعد ناگهان در خواب یا بیداری ، نتیجه‌گیری کند . برهمین شیوه ممکن است کسی در موردی به سرعت جریانهای گوناگون شناخت مسئله ی غامض را در نوردد و به حل آن نائل آید ، حال آنکه در مواردی دیگر از عهدهٔ چنین کاری برنیاید . تاریخ علم وهنر در این زمینه نمونه‌های بسیار عرضه داشته است تارتی‌نی (Tartini) آهنگساز ایتالیائی قرن هیجدهم ، صورت نهائی آهنگ معروف خود ، « سونات شیطان » را درخواب تنظیم کرد . وآرخی مددس ـ ارشمیدس ـ (Archimedes) دانشمند یونانی سدهٔ سوم بیش از عیسی بغتةً در گرمابه به کشف قانون علمی بزرگی توفیق یافت .

شناخت ناگهانی ـ خواه معلول سرعت عمل استثنائی باشد ، خواه نتیجهٔ غائی تفکرات پیشین ، به نظر کسانی که طبعی کرامت بین و معجزه‌جو دارند ، کاری خارق‌العاده است . این گونه مردم شناخت را دوگونه می‌دانند : یکی شناخت « عقلی » ، دیگری شناخت «اشراقی» یا «شهودی» . بگمان اینان ، شناخت عقلی نتیجهٔ احساس و ادراک و واستنتاج است و شناخت اشراقی یا شهودی از عالم حس برکنار است و تنها به مدد عبادت وریاضت دست می‌دهد ، غافل از آن که شناخت دفعی نیز همانا شناخت معمولی و تدریجی است ، فقط با این تفاوت که مراحل مقدماتی آن به سرعت روی داده‌اند یا قبلاً واقع شده‌اند ، و شهود چیزی جز نتیجهٔ نهائی آن مراحل نیست » .

(زمینه جامعه‌شناسی آریان پور ص ۲-۳)

این عین عبارت کتاب بود که بنظر چند ایراد بر آن وارد است : اولاً : حقیقت شناخت یا علم در آن معلوم وشناسانده نشده است . آیا از چه مقولهٔ فلسفی است؟ اضافه است یا کیف یا خارج از این مقولات واز نوع حقیقت وجود است . ثانیاً معلوم نشده عالم کیست و علم کدام و معلوم چیست . ثالثاً تنها مراحل شناخت و چگونگی جریانهائی

که منتهی به علم می‌شود بحث شده وازحقیقت آن که یک موضوع فلسفی است سخنی در میان نیست . درحالی که اصطلاح «علم استدلالی» و «اشراقی یا شهودی» یک اصطلاح فلسفی است که تفاوت و تمایز حقیقت علم را از نظر دو مکتب فلسفی نشان می‌دهد و در حقیقت ناشی از اختلاف نظر این دو مکتب در خصوص حقیقت «نفس ناطقه» یا مدرك بکسر راء است وبهرحال بکاربردن این دو اصطلاح درمباحث روانشناسی خطاء است . باری علم چه از طریق استدلال حاصل شود و چه از طریق سلوك وریاضت و اشراق وشهود، حقیقت آن باید معلوم شود وهمچنین ارکان آن وشاید بتوان گفت : علم استدلالی منطبق است با علم الیقین وعلم اشراقی یا عین الیقین وعلم شهودی یا حق الیقین .

تحلیل متن کتاب بطوراختصار

۱ ـ مؤلف کتاب عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ ه) این اثر را با حمد وسپاس خدا ودرود برپیامبروآل ویاران اوآغازکرده وسپس می‌گوید: رسالهٔ حاضر درتحقیق مذهب صوفیه وحکماء و متکلمین متقدم درخصوص وجود واجب تعالی و اسماء وصفات وی وچگونگی صدور کثرت ازوحدت ومباحث مربوط به‌مسائل مذکوراست تاجائی که فکر واندیشه آدمی بدان دست‌رس دارد. آنگاه مقدمه‌گونه‌ای است درباب اینکه در جهان وجود حتماً واجب‌الوجودی هست وگرنه وجود درممکنات مختصرمی‌گردد و لازمهٔ آن آنست که هیچ چیزی بوجود نیاید : سپس بشرح عقیده ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری معتزلی درباب عینیت وجود با ذات موجودکه تنها مختص‌بواجب الوجود نیست بلکه وجود تمام موجودات عین‌ذات آنهاست سخن می‌گوید. وآنگاه بطلان این عقیده را با ذکر ادلّه اثبات می نماید . واضافه می‌کندکه عقیده جمهورمتکلمان براینست که وجود دارای مفهوم واحدی مشترك بین تمام وجودات است و مفهوم واحد مذکور با اضافه به‌اشیاء متکثر وحصه ،حصه می‌شود ومفهوم واحد مذکور وحصص یاد شده خارج از

ذات اشیاء هستند وذهناً برآنها عارض می‌گردند . خلاصه مذهب حکما درمسألهٔ مزبور به این شرح است که وجود را مفهوم واحد مشترکی است بین وجودات ولی وجودات به ذات خود حقایق مختلف ومتکثر هستند وتکثرآنها به‌صرف اضافه نیست ،چه در این صورت همه درحقیقت خود متماثل خواهند بود. وهمچنین تکثرآنها به فصول نیست و گرنه وجود مطلق جنس آنها خواهد بود. بلکه وجود عارض لازم آنها است مانند نور خورشید و نور چراغ که ازجهت حقیقت و لوازم با هم مختلفند و درنوریت که عرضی آنها است مشترکند . بنابراین سه امر درباب وجود متحقق است : مفهوم وجود وحصص آن که بوسیله اضافه به اشیاء پدیدمی‌آید . و وجودات خاصه مختلف الحقائق. مفهوم وجود ذاتی حصص و داخل درآنهاست ولی هردو خارج از حقایق وجودات خاصه‌اند. ووجود خاص درواجب عین‌ذات ودرغیرواجب زائد وعارض برآن است. ولی نظر وعقیده صوفیه درمسأله وجود این‌است که می‌گویند:مفهوم وجود همانطورکه حکماء نیزگفته‌اند امری زائد و اعتباری است که جز در وعاء عقل موجود نیست و حقیقت وجود یک حقیقت واحد ومطلق است که معروض این مفهوم است و درعالم عین و خارج جز همین حقیقت واحد و مطلق هیچ چیز دیگر به حقیقت وجود ندارد بلکه همه مظاهرهمین حقیقت واحده است . آنگاه مؤلف درتصحیح وتأیید این عقیده می‌کوشد واعتراض‌هایی را که برآن وارد شده مردود می‌شمارد وپس‌ازآنکه بااستدلال آن قول را تأیید کرده اضافه می‌نماید که مستند صوفیه درعقیده‌اشان کشف وعیان است نه استدلال وبرهان ،زیرا آنان با توجه به جناب حق ،خاطرازهرچه غیر اوست خارج ساخته وبدین‌طریق نورالهی برقلب آنان پرتوافکن شده واشیاء را چنانکه هستند به‌آنان نمایانده‌است واین‌ظهورطوری‌است وراء طورعقل واین‌امردرنظرعقل هم‌مستبعد نیست، زیرا طورهای‌بیشماری ورای طورعقل هست که‌جزخدا عدد آنهارا کس نمی‌داند.ونسبت عقل بامقایسه بااین‌نورالهی مانند نسبت وهم بامقایسه به‌عقل است وهمانطورکه‌ممکن‌است عقل به‌وجودچیزی که‌وهم ازدرك آن عاجزاست حکم کند(مانند موجودی که نه‌خارج از

عالم و نه داخل در آن باشد) همچنین ممکن است که این نور الهی موجب کشف و شهود به صحت امری که عقل از درک آن عاجز است حکم کند. مثلاً حکم به وجود حقیقت مطلق و محیطی که هیچ تغییر و تعینی آن را مقید و محصور نسازد بکند (هر چند عقل از درک چنین حقیقتی عاجز باشد). بلکه نظیر آن را نیز اصحاب عقل و نظر نیز ممکن شمرده‌اند یعنی وجود کلّی طبیعی. هر چند بحث پیرامون ادله مثبتین وجود کلّی طبیعی و منکرین آن طولانی است و جای آن در اینجا نیست، زیرا استدلال هر دو گروه خالی از مناقشه نمی‌باشد. ولی در عین حال می‌تواند نمونه و شاهدی بر تأیید عقیدهٔ صوفیه در باب وحدت وجود باشد. در اینجا مؤلف به ذکر پاره‌ای از ادلهٔ مثبتین وجود کلی طبیعی و منکرین آن می‌پردازد و از تأیید و تضعیف آنها اعراض کرده طالبین را به کتب مفصل در این باب ارجاع می‌دهد و این بحث را پایان می‌برد و به اصل مقصود که اثبات واجب‌الوجود است می‌پردازد. او می‌گوید واجب‌الوجود مطلق حقیقت وجود است نه وجود خاص متعین و در تبیین مطلب می‌گوید: تردید نیست که مبدأ وجود موجود است حال گوئیم: یا اینکه مبدأ وجود حقیقت وجود است یا چیزی غیر وجود، ممکن نیست که غیر وجود باشد زیرا در این صورت واجب‌الوجود به غیر خود که همان مبدأ باشد نیازمند خواهد بود و احتیاج با وجوب وجود منافات دارد بنابراین حقیقت وجود مبدأ وجودات است پس اگر مبدأ مطلق حقیقت وجود باشد مطلوب ثابت است و اگر وجود متعین باشد ممتنع است زیرا آن تعین نمی‌تواند داخل در حقیقت وجود واجب باشد زیرا ترکب لازم آید پس باید خارج از آن باشد و در اینصورت مطلوب یعنی اینکه واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و تعین صفت عارضی است حاصل و ثابت می‌شود. اگر بگویند چرا تعین عین آن نباشد گوئیم در صورتیکه بمعنی ما به‌التعین در نظر گرفته شود مانعی نیست که عین واجب باشد ولی در صورتیکه بمعنای تشخیص باشد بطوریکه قابلیت جمع با دیگر تعینات نداشته باشد صحیح نیست و عین واجب نمی‌تواند باشد. خلاصه آنکه آنچه از مطالعه کتب صوفیه برمی‌آید آنست که مکاشفات آنان تنها بر اثبات ذات مطلقی که محیط بر تمام مراتب عقلی و عینی است و منبسط

بر تمام موجودات ذهنی و خارجی است و تعینی نداشته باشد که مانع ظهور آن با تعین دیگر باشد دلالت دارد. بنابراین مانعی نیست که تعینی که مجامع با همه تعینات باشد برای او اثبات گردد و آن تعین عین ذات بوده و زائد بر ذات ذهناً و خارجاً نباشد و با این فرض اشتراك او را میان کثیرین ممتنع می‌داند ولی تحول آن و ظهورش در صور نامتناهی علماً و عیناً بحسب نسبتهای مختلف و اعتبارات متغایر مانعی نمی‌بیند. نمونه این را در نفس ناطقه انسانی به اعتبار ظهورش در حواس و قوای مختلف در عین عدم تعدد و تکثّر آن می‌توان با دقت عقلی دریافت وهمچنین از انبیاء و اولیاء نمونه‌هایی نقل شده است چنانکه در مورد ادریس گفته‌اند همان الیاس است بدون خلع و لبس. وهمچنین از قضیب البان الموصلی نقل است که در آن واحد در مجالس متعدد دیده شده است. و این همانند صورت یک فرد جزئی است که در آینه‌های متعدد و فراوانی که مختلف در رنگ و اندازه باشند دیده شود که همهٔ تکثّری که در صورتها به نسبت الوان و اندازه‌های آنها دیده می‌شود در وحدت آن جزئی خللی وارد نمی‌آورد و ظهورش در یکی از آن آینه‌ها مانع از ظهور روی در آینه‌های دیگر نمی‌گردد. و در اینجا سخن را در اثبات واجب و اینکه حقیقت مطلق وجود همان وجود واجب تعالی است بپایان می‌رساند و در باب وحدت باریتعالی و چگونگی صفات الهی و عینیت یا زائد بودن آن بر ذات او سخن می‌گوید. و خلاصه کلام وی در باب توحید اینست که متکلمان و حکما حقتعالی را موجود بوجود خاص یا خود وجود خاص می‌دانند و بهمین جهت نیاز به اثبات توحید باریتعالی دارند ولی صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند و حقیقت واجب تعالی را وجود مطلق می‌دانند احتیاجی به اقامه دلیل بر توحید واجب و نفی شریک از وی ندارند. زیرا تعدد و اثنینیت بدون قید و اضافه امکان ندارد و هر قید و اضافه‌ای او را از اطلاق می‌اندازد و تنها مقابل وجود مطلق عدم است که نیستی است. و نیز وحدت باریتعالی زائد بر ذات وی نیست بلکه وحدت عبارت است از لحاظ ذات واجب من حیث هو هو و به این اعتبار وحدت نعتی برای ذات نیست بلکه عین ذات است و آن را محققان صوفیه احدیّت ذاتیّه گویند. و گر حقیقت واجب

بشرط انتفاء جمیع اعتبارات لحاظ شود ومقام احدیت باشد واگر بااعتبار صفتی ملاحظه شود مقام واحدیت می‌شود . امّا درباب عینیت ویا زائد بودن صفات برذات بطور کلی می‌گوید : اشاعره معتقدندکه صفات واجب قدیمند وزائد برذات و حکماء می‌گویند: صفات عین‌ذاتند درحقیقت امّا دراعتبار ومفهوم مغایر باذات هستند وصوفیه می‌گویند که صفات حق‌ازجهت وجود عین‌ذات حقند واز لحاظ تعقل مغایر با ذات وی‌هستند. زیرا ذوات ما بُشرها ناقص است وبوسیله صفات به کمال می‌رسد واما ذات الهی کامل است ودرهیچ چیز بهیچ امری احتیاج ندارد . اما درباب علم الهی سخن بتفصیل آورده و می‌گوید : تمام حکما و کلّ عقلا صفت علم را برای حقتعالی ثابت می‌دانند بجز گروه قلیلی از قدما که به‌گفته آنان نباید اعتنائی داشت . امّا متکلّمان چون قائل به زیادتی صفات برذات واجب هستند در مورد علم الهی وحصول صورکثیره در ذات محظوری نمی‌بینند . ولی حکما که قائل به عینیت صفات با ذات هستند سخنشان مضطرب است . ابن سینا در اشارات می‌گوید : خداوند چون ذات خودرا که علت کثرات است تعقل کند لازمه‌اش تعقّل کثرات است پس تعقل کثرات لازمه‌تعقّل ذات‌وخود کثرات‌معلولات ذات‌است ومترتب بران ومتأخّرازآن هستند . بنابراین تکثرمعالیل لازمه ذات قدحی بروحدت ذات وارد نمی‌سازد، زیرا تکثّر لوازم مستلزم تکثّر در ملزوم نیست خواه لوازم متقرّردرذات ملزوم باشند خواه خارج‌ازآن . خلاصه‌آنکه واجب‌الوجود واحد است و وحدت‌آن به سبب صور متکثرهٔ متقرردرآن از میان نمی‌رود. وخواجه طوسی اعتراضات متعددی‌بر گفتهٔ شیخ‌وارد می‌داند وخودمی‌گوید که‌علم باری به اشیاء بحصول صورت‌آن اشیاء نیست بلکه علم حضوری است . وامّا از نظرصوفیه علم باری مانند سایرصفات وی از لحاظ وجود عین ذات اوست وتغایرذات با صفات اعتباری است . درخصوص علم هم‌گویند:ذات باری عاقل است مرذات خود را و تعقل ذات با خود ذات تغایراعتباری دارد . تعقّل ذات علت تعقّل معلولات اوست وتغایرآن معلولات نیزاعتباری‌است وخلاصه‌آنکه قول‌به‌وحدت وجود ـ حال ومحل بودن وعاقل‌ومعقول

بودن را ـ از میان برمی‌دارد و یک حقیقیت که همان ذات واجب باشد به اعتبار اینکه ذات خود را بذاته تعقل می‌کند هم عالم است وهم معلوم و به اعتباراینکه بذاته تعقل ذات کرده نه بصورت زائد، علم است . حاصل کلام آنکه یک حقیقت است و به اعتبارات متعدد می‌شود . مؤلف براین گفته نیز اعتراضاتی وارد کرده وآنگاه‌آنها را مردود دانسته وهمین نظریه را تأیید می‌کند . آنگاه دربارهٔ علم واجب به ذات خود و به جزئیات بتقریر دیگر سخن می‌گوید بدین عبارت : واجب تعالی به جهت اطلاق ذاتی باهمه موجودات معیّت ذاتی‌دارد وحضور وی با اشیاء علم وی بدانها است و به‌همین‌جا بحث درباب علم را پایان می‌برد و به بررسی صفت اراده می‌پردازد . او می‌گوید: که : حکماء و متکلمان هر دو دراثبات اراده برای باری تعالی اتفاق دارند ولی در خصوص معنای‌آن اختلاف بسیاراست . متکلمان براین عقیده‌اندکه اراده صفتی قدیم و زائد بر ذات است چنانکه درسایرصفات حقیقیه . ولی حکماء گویند : اراده همان علم به نظام اکمل است که‌آن را عنایت نامند . خلاصه‌آنکه متکلمان گویند ارادهٔ صفت مستقلی است که براثرعلم وقدرت حاصل می‌شود وخود مستقل است ، ولی حکما می‌گویند تنها ذات الهی‌است وعلم وی که عین ذات وی است وذات وعلم را درایجاد موجودات کافی می‌دانند بدین‌معنی که‌علم باریتعالی عین‌قدرت واراده اواست وخود علم‌هم‌عین‌ذات‌است وهمین است معنی‌اتحاد صفات باذات. اما محققان صوفیه معتقدندکه خداوندرا اراده‌ای زائد برذات است ولی این زیادت بحسب تعقل است نه زیادت خارجی چنانکه درسایر صفات حقیقی نیزهمین نظررا دارند . بنابراین صوفیه با متکلمان ازاین‌جهت که اراده را صفتی خارجی زائد برذات می‌دانند مخالفت دارند و با حکماء از این‌جهت که اصولاً اراده را نفی می‌کنند مخالف هستند . درمسأله قدرت نیز بایدگفت‌که همهٔ ارباب ملل معتقدندکه باریتعالی قادراست یعنی می‌تواند عالم را ایجادکرده یا ایجاد نکند وهیچ یک ازایجاد وعدم‌آن بروی‌لازم‌نیست بطوریکه انفکاك از ذات ممتنع باشد. امّا حکماگویند ایجاد عالم بروجه نظام اکملی‌که بوجودآمده ازلوازم ذات باری‌تعالی است وانفکاك آن از ذات محال است و این را کمال تام می‌دانند وقدرت بمعنای توانائی برترك وانجام یک

امر که برای ممکنات اثبات می‌شود نشان نقصان است و بر باری تعالی محال. و بهرحال حکیم ومتکلم هردو خداوند را قادرمی‌دانند ولی حکما معتقدندکه مشیّت ذات برایجاد همان فیض وجود الهی‌است که‌لازم‌ذات وی می‌باشد همچنانکه سائر صفات کمال ازلوازم ذات باریتعالی هستند و انفکاك آنها از ذات باری تعالی ممتنع ومحال است . امّا صوفیه قدرت زائد برذات برای حق اثبات می‌کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات درتعقل است نه درخارج ، علاوه براین معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدهما بحسب مصلحت درحق واجب جایز نیست ، زیرا حق تعالی احدی الذّات و واحدی الصفات است . بلکه بمعنی اختیاراست یعنی‌امری بین اختیار وجبر بمعنی معهود نزد مردم‌است. با این همه امورمقدر وغیرمقدردرعلم الهی ازلا و ابداً مرتسم است ومرتب بترتیبی‌است که احسن و اکمل ازآن ممکن نیست هرچند حسن این نظام براکثرین مختفی است وآنان امکان وجود هردوطرف را توهم می‌کنند ولی در نفس‌الامر آنچه وجود یافته و واقع شده واجب ولازم بوده وآنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است . خلاصه آنکه اختلاف نظرمتکلم وحکیم وصوفی درمسأله قدرت باری تعالی بهمان نحواست که درسایرصفات الهی ذکر شد . ونکتهٔ دیگر دراین مقام‌که مورد اختلاف است اینکه آیا می‌توان وجود واثر قدیم را به فاعل مختارنسبت داد یا نه : زیرا هرفاعل مختارفعلش مسبوق به‌اراده ومقدمات اراده‌است و بنابراین قدیم نمی‌تواند باشد وهردو طائفه متکلم وحکیم استناد اثرقدیم‌را به فاعل‌مختار به دلیل مذکور ممتنع می‌دانند : منتهی متکلم‌صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می‌کند ونفی اثرقدیم از ذات می‌کند و بزبان دیگر افعال باری‌را همه حادث می‌داند بخلاف حکیم‌که افعال باری‌تعالی‌را همه قدیم می‌داند وصفت اختیار را از وی نفی می‌کند . امّا صوفیه معتقدند که باریتعالی را هم اثر و فعل قدیم است وهم صفت اختیار دارد . آنان می‌گویند : هرچند افعال باری برفرض فاعل مختار بودن ناگزیر مسبوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است‌که از لحاظ تعقل ممتازاست نه‌ازلحاظ خارج مانند نسبتها واضافات . بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد . تذکره : باید دانست صفات کمال الهی ازقبیل اراده وعلم و قدرت وغیره را دواعتباراست : یکی‌اعتبار انتساب آنها بحق‌تعالی ازلحاظ وحدت صرفه حق جل وعلاکه ازاین نظر ازلی وابدی وکامل وبدون شائبه نقص هستند . دوم اعتبار انتساب وتجلی‌آنها درذوات وماهیات مجالی ومظاهراست‌که بدین اعتبار از جهت نقص قابل‌ومجلی[1] نقصان می‌یابد . البته ذات متجلّی بری ازنقصان‌است. آنگاه مؤلف دربارهٔ کلام خداوندوانیکه به‌اتفاق انبیاء(ع) خداوند متکلم‌است به بحث پرداخته ومی‌گوید: درمورد این‌صفت دوقیاس متعارض‌ذکرشده است : اول اینکه‌کلام خدا صفت اوست وتمام صفات خداوند قدیم هستند . نتیجه : کلام خدا قدیم است . دوم اینکه : کلام خدا مرکب از اجزائی است‌که دروجود مترتب بریکدیگرهستند وهرآنچه چنین باشد حادث است پس‌کلام خدا حادث است . ومسلمانان دراین مسأله بچهاردسته‌شده‌اند: دوگروه بصحت قیاس نخست قائلند . و دوگروه دیگر قیاس دوم را صحیح می‌دانند . دوگروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می‌دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می‌خوانند . و دوگروه دوم نیز بهمین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگرکبرای‌آنرا ناصحیح می‌دانند . آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می‌شمارند ومی‌گویند: کلام حق‌از جنس اصوات وحروف نیست بلکه صفتی‌است ازلی‌که به‌ذات حق قائم است. وسپس درشرح این مجمل‌گوید: که سه چیز دراین مورد هست معانی و عبارات دال برآنها و صفتی‌که بوسیله آن بتوان معانی را بقالب عبارات درآورد . تردید نیست‌که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است وآن دو امردیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می‌باشند . ولی این اختصاص به‌کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق‌تعالی قدیم هستند . وآنگاه بشرح‌کلام نفسی‌پرداخته واعتراضاتی برآن وارد می‌سازد . سپس بشرح عقیده صوفیه می‌پردازد وآنرا تأیید می‌نماید بدین تقریب‌که‌کلام خداکه یکی ازصفات وی است با کلام خلق متفاوت است . زیرا کلام خلق باعث

امر که برای ممکنات اثبات می‌شود نشان نقصان است و بر باری تعالی محال. و بهرحال حکیم ومتکلم هردو خداوند را قادرمی‌دانند ولی حکما معتقدند که مشیّت ذات برایجاد همان فیض وجود الهی است که لازم ذات وی می‌باشد همچنانکه سائر صفات کمال ازلوازم ذات باریتعالی هستند و انفکاك آنها از ذات باری تعالی ممتنع ومحال است . امّا صوفیه قدرت زائد بر ذات برای حق اثبات می‌کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات در تعقل است نه درخارج ، علاوه براین معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح أحدهما بحسب مصلحت درحق واجب جایز نیست ، زیرا حق تعالی احدی الذّات و واحدی الصفات است . بلکه بمعنی اختیاراست یعنی امری بین اختیار وجبر بمعنی معهود نزد مردم است. با این همه امورمقدر وغیرمقدر درعلم الهی ازلا و ابداً مرتسم است ومرتب بترتیبی است که احسن و اکمل ازآن ممکن نیست هرچند حسن این نظام براکثرین مختفی است وآنان امکان وجود هردوطرف را توهم می‌کنند ولی در نفس‌الامر آنچه وجود یافته و واقع شده واجب ولازم بوده وآنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است . خلاصه آنکه اختلاف نظرمتکلم وحکیم وصوفی درمسأله قدرت باری تعالی بهمان نحواست که درسایرصفات الهی ذکر شد . ونکتهٔ دیگر دراین مقام که مورد اختلاف است اینکه آیا می‌توان وجود واثر قدیم را به فاعل مختارنسبت داد یا نه : زیرا هرفاعل مختارفعلش مسبوق به‌اراده ومقدمات اراده‌است و بنابراین قدیم نمی‌تواند باشد وهردو طائفه متکلم وحکیم استناد اثرقدیم‌را به فاعل‌مختار به دلیل مذکور ممتنع می‌دانند : منتهی متکلم‌صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می‌کند ونفی اثرقدیم از ذات می‌کند و بزبان دیگر افعال باری‌را همه حادث می‌داند بخلاف حکیم که افعال باری‌تعالی‌را همه قدیم می‌داند وصفت اختیار را از وی نفی می‌کند . امّا صوفیه معتقدند که باریتعالی را هم اثر و فعل قدیم است وهم صفت اختیار دارد . آنان می‌گویند: هرچند افعال باری برفرض فاعل مختار بودن ناگزیر مسبوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است که از لحاظ تعقل ممتاز است نه‌ازلحاظ خارج مانند نسبتها واضافات . بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد . تذکره : باید دانست صفات کمال الهی ازقبیل اراده وعلم و قدرت وغیره را دواعتباراست : یکی‌اعتبار انتساب آنها بحق‌تعالی ازلحاظ وحدت صرفه حق جل وعلا که ازاین نظر ازلی وابدی و کامل وبدون شائبه نقص هستند . دوم اعتبار انتساب وتجلی آنها درذوات وماهیات مجالی ومظاهراست که بدین اعتبار از جهت نقص قابل ومجلی[1] نقصان می‌یابد . البته ذات متجلّی بری ازنقصان‌است. آنگاه مؤلف دربارهٔ کلام خداوندوانیکه به‌اتفاق انبیاء(ع) خداوند متکلم‌است به بحث پرداخته ومی‌گوید: درمورد این‌صفت دوقیاس متعارض‌ذکرشده است : اول اینکه کلام خدا صفت اوست وتمام صفات خداوند قدیم هستند . نتیجه: کلام خدا قدیم است . دوم اینکه: کلام خدا مرکب از اجزائی است که دروجود مترتب بریکدیگرهستند وهرآنچه چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است . ومسلمانان دراین مسأله بچهاردسته‌شده‌اند: دوگروه بصحت قیاس نخست قائلند . و دوگروه دیگر قیاس دوم را صحیح می‌دانند . دوگروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می‌دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می‌خوانند . و دوگروه دوم نیز بهمین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگرکبرای آنرا ناصحیح می‌دانند . آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می‌شمارند ومی‌گویند: کلام حق‌از جنس اصوات وحروف نیست بلکه صفتی‌است ازلی‌که به‌ذات حق قائم است. وسپس درشرح این مجمل‌گوید: که سه چیز دراین مورد هست معانی و عبارات دال برآنها و صفتی‌که بوسیله آن بتوان معانی را بقالب عبارات درآورد . تردید نیست که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است وآن دو امردیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می‌باشند . ولی این اختصاص به‌کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق‌تعالی قدیم هستند . وآنگاه بشرح کلام نفسی پرداخته واعتراضاتی برآن وارد می‌سازد . سپس بشرح عقیده صوفیه می‌پردازد وآنرا تأیید می‌نماید بدین تقریب که‌کلام خداکه یکی ازصفات وی است با کلام خلق متفاوت است . زیرا کلام خلق باعث

حد ورسم واثنینیّت وتکثر اومی‌گردد ولی کلام باری مانند دیگرصفات وی اورا محدود نمی‌کند بلکه کلام وی جز علم او نیست که آن نیز عین هویت حق است و زائد برآن نیست. وخلاصه آنکه صفات باری‌تعالی قابل احصاء نیست وهیچکدام ازدیگرمنفصل وممتازنیست به‌جز ازلحاظ اعتبارات وتعابیر وگرنه همان علم به‌اعتباری بصر وبه‌اعتباری سمع است و غیره وکلام خدا جز این نیست که مکنونات علم خویش را به هرکس بخواهد افاده می‌کند. دراینجا کلام ابن عربی وقونوی‌راآورده و نتیجه می‌گیرد که کلام باری جرافاده علم وی به‌مستفیض نیست ولی کتب منزّله آسمانی‌مانند قرآن که ازحروف تنظیم شده ندکلام حق هستند که بوسیله علم و قدرت در برزخ جامع بین غیب و شهود یعنی عالم مثال درمجالی حس وخیال ظهوریافته‌اند . بنابراین هردوقیاس ذکرشده درآغاز کلام به دواعتبار صحیح هستند. و پس‌ازآنکه سخن را درباب کلام خدا به پایان می‌برد درباب عدم قدرت موجودات ممکن (درافعالشان ـ جبر) به بحث می‌پردازد و می‌گوید: ابوالحسن اشعری را اعتقاد براینست که افعال اختیاری عباد تنها با قدرت خدا واقع می‌شوند وقدرت عباد را درآن تأثیری نیست جزاینکه مشیت خدا براین جاری است که قدرت و اختیاری در عبد بوجود می‌آورد و مقارن با آن فعل مقدّر خود را بوسیلهٔ عبد ایجاد می‌کند و بنابراین افعال، مخلوق الله و مکسوب عبد است . ومقصود ازاکتساب عبد آنست که فعل مخلوق خداوند با قدرت و ارادهٔ عبد مقترن شده است ولی قدرت واختیار عبد هیچ تأثیری درفعل ندارد جزاینکه عبد محلّ وقوع فعل است. واما حکما گویند: افعال عباد برسبیل وجوب وامتناع تخلّف ازعباد بوسیلهٔ قدرت و اختیاری که باریتعالی در او به وجودآورده پدید می‌آید (یعنی اجباراً فعل ازعبد صادر می‌شود). اما صوفیه که قائل به‌وحدت وجودهستند می‌گویندکه چون حق تعالی ازمرتبهٔ وحدت واطلاق خود بمراتب تکثّر و تقید تنزل کند، اسماء وصفات وی متنازل شوند و همانطورکه ذات مقید شود صفات نیز به حسب استعدادات . قوابل ، تقید پیداکنند . بنابراین علم وقدرت وارادهٔ آنان همهٔ صفات متنازله حق هستندکه به مراتب ممکنات تنزل کرده ودرآنها ظهور نموده است . پس افعال عباد همه افعال خدا است . درمرتبه

تنازل به مرتبهٔ ممکنات . وخصوصیات استعدادات ماهیات در واقع اطلاق صفت الهی را مقید کرده است وهمین معنی مکسوب بودن افعال برای عباد است . بزبان دیگر عقیدهٔ صوفیه با اشاعره یکی است با این تفاوت که اشاعره افعال عباد را مخلوق خدا ومکسوب عبد می‌دانند ولی صوفیه افعال عباد را افعال خدا می‌دانند درمرتبهٔ ظهور در ماهیات ممکنه . و واپسین سخن در این کتاب دربارهٔ چگونگی صدورکثرت از وحدت است که دراین بخش بتفصیل از عقیده متکلم وحکیم وصوفی سخن رفته است و خلاصه آن چنین است . اشاعره را عقیده براینست که استنادآثارمتعدد وکثیر به واحد بسیط رواست ومانعی ندارد، آنان تمام ممکنات نامتناهی را بلاواسطه مستند بحق وصادرازاو می‌دانند وخود حق تعالی را از ترکیب منزه می‌شمارند . ولی حکما استناد آثار متعدد و متکثر رابدون تعددآلات ووسائط به‌مؤثر بسیط واحد غیرجائزمی‌شمارند. وبه‌نفس‌ناطقه انسانی که بوسیلهٔ آلات متعدد یعنی اعضا وقوی، افعال‌متعدد انجام می‌دهد، مثال‌می‌زنند. و نیز بوسیله تعدد شروط و قوابل صدور کثیر از واحد رامع الواسطه جائز می‌دانند چنانکه در عقل فعال که بعقیدهٔ آنان حوادث واقعه درعالم عناصر بوسیلهٔ شرائط و قوابل متعدد از وی صادر می‌شوند . واما درخصوص بسیط واحد حقیقی که هیچ گونه تعددی نه‌ازجهت‌ذات ونه‌ازجهت‌صفات حقیقی ونه‌ازجهت‌صفات‌اعتباری ونه‌به‌حسب شروط وقوابل متصور ومفروض نباشد صدورکثرت ازوی محال است . بنابراین بمبدأ اول که ازهرجهت واحد و بسیط است جز یک اثر نمی‌تواند استناد پیداکند . اما در مورد اشاعره که صفات حقیقیهٔ زائد برذات حق‌تعالی اثبات می‌کنند واورا واحد بسیط ازجمیع جهات نمی‌دانند این قاعده (که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود) شامل نمی‌شود . بهرحال هریک از فریقین دلائلی براثبات مدعای خود اقامه می‌کنند ولی هردوفرقه برادلهٔ یکدیگرخدشه وارد ساخته و ایراد و اعتراض دارند . ولی ظاهر آنست که عقیده حکما بعدم جواز صدورکثیرازواحد بسیط حق وصحیح است و بهمین جهت محققان ازصوفیه دراین قاعده باآنان موافقت‌دارند ولیکن‌دراینکه مبدأ عالم چنین

وحدتی دارد مخالف هستند زیرا صوفیه صفات ونسبتهائی برای ذات حق اثبات می‌کنند که مغایرت آنها با ذات وی عقلی‌است نه‌عینی وخارجی و بنابراین عالم متکثرات را از حق تعالی به اعتبار کثرت صفات و نسبت‌ها نه از جهت وحدت ذات جائز می‌دانند. بزبان دیگر مبدأ اول از جهت وحدت ذاتی تنها یک اثر از وی صادر می‌شود که همان قلم اعلی وملائک مهیمن و کمل ازاولیاء باشند وهمه دریک مرتبه هستند وبواسطه‌همان صادر اول اعتبارات دیگر بذات ملحق می‌شود و بوسیلهٔ آن اعتبارات کثرت وجودیه حقیقی تحقق می‌یابد. بنابراین صوفیه درامتناع صدور کثیر از واحد بسیط با حکما موافق هستند ولی از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول با آنان مخالف هستند. واما متکلمان (اشاعره) از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول موافقت دارند ولی از جهت جوازصدور کثیر از واحد حقیقی باآنان مخالف هستند. بنابراین اشاعره که قائل به‌امکان صدور کثیرازواحد هستند نیازی بدقت نظر درچگونگی صدور ممکنات متکثر از مبدأ واحد ندارند ولی‌حکما وصوفیه که قاعدهٔ «امتناع صدور کثیر از واحد را قبول دارند» بدقت نظر و تشریح عقیده خویش در باب چگونگی صدور ممکنات از مبدأ واحد اول نیاز دارند. حکما می‌گویند: صدور کثیر از واحد به لحاظ اعتبارات مختلف جائزاست وبیان نظرآنان دراین مسأله به‌لطف قریحه نیازدارد. وفرضیه‌آنان (حکماء) دراین مسأله چنین است که: مبدأ اول را (الف) و صادر اول را که مرتبه ثانی است (ب) فرض می‌کنند و برای (الف) بوسیلهٔ (ب) اثری است که (ج) باشد. وجود (ب) را نیز اثری است که (دال) باشد و این دو (ج ـ د) در مرتبهٔ دوم قرار دارند. آنگاه برای (الف) بهمراه (ج) اثری است که (ه) باشد و بهمین ترتیب اعتبارات تکثّر پیدا می‌کند ومراتب افزوده می‌شود تا به ده مرتبه می‌رسد بدین تقریب مرتبهٔ اول (الف) مرتبهٔ دوم (ب) صادر از (الف). مرتبهٔ سوم (ج) صادر از (الف ـ ب) و (د) صادر از (ب) به‌تنهائی. مرتبهٔ چهارم (ه) صادر از (الف ـ ج) و (ز) صادر از (الف، ب، ج) و (حاء) از (الف، د) و (طاء) از (الف، ب، د) و (یاء) از (ب، ج)

و (کاف) از (ب، د) و (ل (از (ج) و میم از (د) و (ن) از (ج، د) و (س) از (ا ـ ج، د) و (ع از (ب، ج، د) و (ف) از ا ـ (ب، ج، د) و بهمین اعتبارات در مراتب مختلف متکثر می‌شود تا به بینهایت می‌رسد. وبه تعبیردیگرحکما گویند: صادر اول بعد ازصدورازمبدأ اول چهاراعتباردار دیکی‌وجودش که‌آنراازمبدأ اول‌دارد ودوم ماهیتش که‌آنرابذات‌خوددارد وسوم علم‌او بمبدأ اول که‌آنرا ازجنبهٔ استنادش بمبدأ اول دارد و چهارم علمش بذات خویش و بدین چهاراعتبار صورت یک فلک ومادّه‌آن ونفس و عقل آن پدید می‌آید. و اعتبارات صادر اول‌را برسبیل مثال ذکرده‌اند تا بقیاس بدان بتوان فهمید که بدینطریق اعتبارات غیرمتناهی متصوراست وکثرات بی نهایت بواسطهٔ آنها از مبدأ اول صادر می‌شود وباقاعده (از واحد حقیقی از یک جهت جز یک امر صادر نمی‌شود) منافاتی ندارد. و تنها به ذکر چگونگی صدور افلاک تسعه و عقول عشره اکتفا نموده‌اند و مدعی نیستند که از چگونگی صدور تمام موجودات متکثر نامتناهی آگاهی دارند. اما محققان صوفیه قائل بجواز اعتبارات متعدد مبدأ اول هستند با این بیان که اعتبارات متکثر ازیکدیگر منتزع وناشی می‌شوند وهمه‌آنها ازیک اعتبار که همان صادر اول باشد ناشی می‌باشند و بوسیله این اعتبارات امور وجودی خارجی دریکمرتبه صادرمی‌شود. این امور وجودی بطورکلی دودسته‌اند یک دسته آنانکه جز یک جهت امکانی که همان ممکن و مخلوق بودن آنها است جهت امکانی دیگر درآنها نیست وبرای قبول وجود احتیاج بهیچ شرط واعتباری جز استناد به حق تعالی ندارند. این مرتبه اول ایجاداست که به‌قلم‌اعلی وملائکه مهیّمین وارواح اولیاء کاملین اختصاص دارد. ودستهٔ دیگرآن موجوداتی هستند که درقبول وجود تنها امکان ذاتی‌آنها ووجود محض باریتعالی در وجود یافتن آنان کافی نیست وموجود شدن آنها علاوه برآن به یک امر وجودی دیگر غیر از وجود محض حق تعالی نیازدارد. و این امر وجودی یا وجود واحد است مانند قلم برای وجود یافتن لوح یا بیش از یک وجود است برای سایر موجودات بنابراین صادراول به‌عقیده حکما همان عقل یاصادراول‌است که‌هیچ موجود

دیگری درمرتبهٔ آن وجود ندارد ولی برمذهب صوفیه صادر اول یک نسبت اعتباری عقلی است که بردیگر اعتبارات سبقت دارد ودرهمین مرتبه موجودات متعددی وجود دارند (همان قلم اعلی وملائکه مهیّمین وغیره) . و از طرف دیگرچون بعقیده صوفیه وجودی مغایر با وجود حق‌تعالی تحقق ندارد بنابراین صادراول همان وجود عام منبسط است نه حقیقت وجود محض وبزبان دیگرصادراول درنظرصوفیه همان نسبت و اعتبار انبساط و عمومیت وجود حق است تا بدین وسیله صور اعیان ثابته‌ای که قبول وجود می‌کنند متصور ومفروض‌شوند . آنگاه که اعیان ثابته متحققی‌شدند وجودبرآنها منبسط می‌شود چه اگر وجود منبسط شامل‌آنها نشود موجودی عینی تحقق‌نمی‌یابد ودرهمان‌عالم باقی خواهند ماند . وخلاصه‌آنکه بوسیله همین نسبت انبساطی است که نسبت اسماء ذاتی الهی تحقق می‌یابد و این همان اعتبار اول است که درمراتب بعدی اعتبارات دیگر برآن مترتب می‌شوند وموجودات عینی پدید می‌آیند .

در پایان تحلیل اختصاری کتاب اشاره بدین نکته بی‌مناسبت نیست که درکتاب حاضرجای جای به پاره‌ای ازمسائل مورد اختلاف میان مشائیان و اشراقیان درمباحث کتاب اشارت رفته است که چند مورد ازآنرا دراینجا به اختصار یاد می‌کنیم :

اول ـ دربارهٔ حقیقت واجب تعالی اختلاف است : مشائیان گویند : واجب تعالی ماهیت ندارد ولی اشراقیان ومتکلمات‌گویند : حق تعالی دارای ماهیت است .

دوم : مورد دوم شبههٔ معروف ابن کمونه است که این شبهه بر مذهب مشائی وارداست ورفع ودفع آن مشکل درصورتی که شبهه مذکور برمکتب اشراقی اصلا وارد نیست .

سوم : درچگونگی اتحاد علم وعالم ومعلوم نیز اختلاف نظر اصولی وجود دارد. برای تفصیل مطالب مذکور به‌صفحات ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶ کتاب مراجعه‌شود.

شرح حال مترجم وشارح

درآغازمقدمه یادآورشدیم که شرح وترجمه کتاب الدّرةالفاخره (کتاب حاضر) بقلم‌عمادالملک است ولی بواقع وی بیانات استاد خود یعنی فیلسوف متأخرحوزه علمیه قم مرحوم میرزا علی اکبر یزدی معروف به حکیم را تحریرکرده است . درخصوص شرح حال میرزا عمادالملک چون درمقدمه ترجمهٔ فارسی کتاب المشاعر وی که توسط انجمن ایران و فرانسه بطبع رسیده‌آمده است طالبان را بدانجا ارجاع می‌دهیم . اما در باب ترجمه حال فیلسوف میرزا علی‌اکبر حکیم یزدی متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق ومستندی در اختیار ندارد جز آنچه مؤلف‌کتاب آئینه دانشوران سید علیرضا ریحان به این شرح آورده است. ابومحمود میرزا علی اکبر بن ابی الحسن یزدی یکی ازمتألهین و حکمای عالی‌قدراست که درروزگارمرحوم‌آیت الله حائری درحوزه قم بتدریس‌معقول می‌پرداخته وبسیاری ازفضلا و دانشمندان از مجلس درس حضرتش استفاده‌کرده‌اند . وقتی شاهزاده بدیع‌الملک میرزا ملقب بعمادالدوله ابن‌عمادالدوله ابن محمد بن فتحعلی‌شاه قاجارحکمران یزد بوده ازآنجناب خواهش کرده‌که رساله‌ای بفارسی مشتمل برمسائل مهمه حکمت الهی بنویسند وایشان نیزاجابت‌کرده بطور موجزخلاصه مسائل‌را بپارسی روشن نگاشته‌اند وقسمتی ازاین نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی‌که ازطلاب مدرسه رضویه قم بودند بسال ۱۳۵۳ بخواهش من بنده از روی نسخه‌ای‌که نزدآقای میرزا علی ناسوتی یزدی خواهرزاده حکیم‌نامبرده بود نوشته‌است ونام‌آن تألیف رساله عمادیه است . پس از بسمله می‌گوید : حمد خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش ظهور .

(از کتاب آئینه دانشوران یا دانشمندان گمنام تألیف سید علیرضا ریحان یزدی ص ۲۶۰-۲۶۱) .

قدرمسلم آنست که وی از بزرگترین اساتید فلسفهٔ اسلامی درقرن اخیر درحوزهٔ علمیه قم بوده است و بنابرآثاری که بواسطه از وی باقی‌مانده و مورد مطالعهٔ نگارنده بوده است . وی از مبرّزترین مدرسین قرن اخیربرای فلسفهٔ صدرالمتألهین بوده‌است . شرح و ترجمهٔ کتاب « المشاعر » ملاصدرا که بقلم عمادالملک شارح همین کتاب الدرة الفاخره است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح وطبع شده است . در واقع قلمی شده بیانات و تقریرات درس میرزا علی اکبرحکیم بوده است . وازآن شرح المشاعر تضلّع و تبحر استاد در مشرب فلسفی ملاصدرا بخوبی استنباط و درک می‌شود . ولی با مطالعه شرح « الدرة الفاخره » کتاب موجود جامعیّت استاد یاد شده در شعب مختلفه علوم عقلی یعنی کلام وفلسفه وتصوف روشن می‌شود . اخیراً نسخه‌ای خطی از رسالهٔ بنام « حکمت عمادیه » درکتابخانه خصوصی دوست دانشمندم آیة الله سید مهدی لاجوردی مورد ملاحظه قرارگرفت که ازمترجم همین کتاب یعنی عمادالملک است . و آنهم ظاهراً تحریر تقریرات استادش یعنی میرزا علی اکبر یزدی حکیم است. نکته قابل ذکراینکه رسالهٔ مزبور شرحی ملخص ازحکمت اشراق است که با بیان وقلمی ساده نگارش یافته است . این موضوع نمایانگر اینست که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبحّرداشته‌است . باتمام‌این‌احوال وبا اینکه پاره‌ای ازشاگردان درس‌فلسفی ایشان بحمدالله‌تاکنون‌حیات‌دارند ، براثربی کفایتی بازماندگان‌وی وبی‌التفاتی شاگردانش اطلاعات دقیق از احوال و افکار وی درجائی بچاپ نرسیده است ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت در حوزه‌های علمی بوده‌اند بهترین اثر آن استاد وگویاترین یادگار علمی ایشان بشمارند . از جمله آنان مرحوم مرحوم حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بزرگترین فیلسوف معاصرکه چند سال قبل

رحلت فرمودند و مرحوم شاه آبادی فیلسوف بزرگ متأخّر که از تعریف و ترجمه بی‌نیازند . بعضی دیگر ازشاگردان وی آقایان فریدگلپایگانی واستاد ابوالحسن شعرانی وآقا میرسید علی برقعی وآقا سیدعلی‌اکبر برقعی وجزآنان بوده‌است . امیداست توفیقی دست دهد تا درصورت بدست‌آوردن اطلاعات جدیدآنرا طبع و منتشرسازیم. رجوع شود به کتاب گنجینهٔ دانشمندان ج ٤ ص ۳۹۰، ۳۸۶، ۴۹۲ و ۵۲۲ .

بسم الله الرّحمن الرّحيم

١ ـ [٧] الحمد لله الّذي تجلّى بذاته لذاته، [٧] فتعيّن في باطن علمه مجالي ذاته وصفاته، [٧] ثم انعكست آثار تلك المجالي [٧] إلى ظاهره من الباطن، [٧] فصارت الوحدة كثرة [٧] كما [(١] تشاهد وتعاين [١)]، والصلاة [(٢)] على مَنْ به رجعت [٧] تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى وعلى آله وصُحبه الّذين لهم في وراثة هذه الفضيلة يدٌ طولى .

٢ ـ [(٣] **امّا بعد**، [٣)] فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصّوفية والمتكلّمين والحكماء المتقدّمين و تقرير قولهم [(٤)] في وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه و صفاته، وكيفيّة صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص في كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أُخر يؤدي إليه [(٥)] الفكر والنظر، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصّب متعسف، وهو حسبي ونعم الوكيل .

٣ ـ **تمهيد** . اعلم [(٦)] [٧] أن في الوجود [(٧)] واجباً، و إلّا [٧] لزم انحصار الموجود [(٨)] في الممكن، [٧] فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا . فإن [٧] الممكن، و إنْ كان [(٩)] متعدداً، لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لانّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، و إذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود، لا بذاته ولا بغيره . فإذن ثبت [(١٠)] وجود [(١١)] الواجب [(١٢)] .

(١-١) و نشاهد و نعاين، ز : يشاهد ويعاين .

(٢) ب ج د : + والسلام .

(٣-٣) د : و بعد .

(٤) ه : أقوالهم .

(٥) ب : اليها .

(٦) د ه و ز : ـ اعلم .

(٧) ه : الموجود .

(٨) ج : الوجود .

(٩) هامش ج : + مستقلا .

(١٠) ج : يثبت .

(١١) و : ـ وجود .

(١٢) ج : + تعالى .

٤ ـ ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعرى (١) وأبى (٢) الحسين البصرى من المعتزلة أن وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ٧ ذهناً وخارجاً ،٧ ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات (٣) الخاصّة (٤) لفظاً لا معنىً ، وبطلانه ظاهر كما بُيّن فى موضعه ٧ لعدم (٥) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيّته (٦) ٧ ولوقوعه (٧) (٨ مورداً للتقسيم ٨) المعنوى ، صرفه بعضهم عن الظاهر بأنّ ٧ مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى أى ليس (٩ فى الخارج شيء ٩) هو الماهية وآخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

٥ ـ وذهب جمهور المتكلّمين إلى أن للوجود (١٠) مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات (١١) ، وذلك المفهوم الواحد يتكثر و يصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثّلج وذاك (١٢) ،٧ ووجودات الأشياء هى (١٣) هذه الحصص ، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهناً فقط عند محقّقيهم وذهناً خارجاً عند آخرين (١٤) [١] .

٦ ـ وحاصل مذهب الحكماء أنّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات ، والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الإضافة لتكون متماثلة متّفقة الحقيقة (١٥) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم (١٦) لها

(١) ج : + رحمه الله.
(٢) ب : والشيخ أبى.
(٣) ب ه ز : الموجودات.
(٤) ه ز : الخارجية.
(٥) د و ز : بعدم.
(٦) د : الخصوصية.
(٧) د و ز : و بوقوعه.
(٨-٨) ب و : سوردالتقسيم.
(٩-٩) ب : شيء فى الخارج.
(١٠) ز : الموجود.
(١١) ب : الموجودات.
(١٢) د ه و : ذلك.
(١٣) ه : سن.
(١٤) أ ب : الاخرين.
(١٥) ز : بالحقيقة.
(١٦) ب : ـ لازم.

كنور الشّمس (١) و نور السّراج ، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور ، وكذا بياض الثّلج والعاج بل كالكمّ والكيف المشتركين فى العرضيّة بل الجوهر والعرض المشتركين فى الإمكان والوجود ، إلّا أنه لمّا لم يكن لكل وجود اسم خاصّ كما فى أقسام الممكن (٢) وأقسام العرض تُوُهِّم أنّ تكثُّر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرّد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج و ذاك (٣) و نور هذا السراج وذاك (٤) ، وليس كذلك بل هى حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها ، وإذا (٥) اعتُبِر تكثّر ذلك (٦) المفهوم و صيرورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق [٢] .

٧ ـ فهناك أمور ثلاثة : مفهوم الوجود ، وحصصه (٧) المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات ، والوجودات الخاصّة المختلفة الحقائق . فمفهومُ الوجود ذاتىّ داخلٌ فى حصصه وهما [٣] خارجان عن الموجودات الخاصّة ، والوجود الخاصّ ٧ عين الذّات فى الواجب تعالى (٨) وزائد خارج فيما سواه .

٨ ـ تفريع . (٩) (١٠ إذا عرفتَ هذا ١٠) فنقول : كما أنّه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام (١١) زائداً على الوجود الواجبى وعلى الوجودات الخاصّةِ الممكنةِ على تقدير كونها حقائقَ مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود (١٢) الواجب تعالى [٤] ، كما ذهب إليه الصّوفية القائلون بوحدة الوجود ، ويكون

(١) ز : + مشتركا.
(٢) هامش أ : الجوهر (صح ، خ).
(٣) ز : ـ و ذاك.
(٤) أ د ز : ذلك.
(٥) ب : واذا ، ه : ان.
(٦) ز : هذا.
(٧) ه : وحصته.
(٨) د ه : ـ تعالى.
(٩) د : فصل ، هامش د : تفريع (خ) ، ز : ـ تفريع.
(١٠-١٠) د : ـ اذا عرفت هذا ، و : ـ هذا.
(١١) ه : ـ العام.
(١٢) د : ـ الوجود.

هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلّا فى العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو (١) حقيقةُ الوجود [٥] .

٩ ـ و٧ التّشكيك الواقع فيه لايدلّ على عرضيّته بالنسبة إلى أفراده [٦] فإنّه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيّات والذاتيّات بالتّشكيك ، وأقوى ما ذكروه أنّه إذا اختلفت (٢) الماهيّة (٣) (٤ أو الذاتىّ ٤) فى الجزئيّات لم تكن (٥) ماهيّتها واحدة ولا ذاتيها واحداً . وهو منقوض بالعارض [٧] ، وأيضا الاختلاف بالكمال والنّقصان بنفس الماهيّة كالذّراع والذّراعين من المقدار لايوجب تغاير الماهيّة . [٨]

١٠ ـ قال الشّيخ صدرالدين القونوى(٦) (٧ قدّس الله سرّه ٧) فى رسالته الهادية : إذا اختلفت (٨) حقيقة (٩) بكونها (١٠) فى شىء أقوى أو أقدم (١١) أو أشدّ أو أولى فكل ذلك عند المحقّق راجع إلى الظّهور دون تعدّد واقع فى الحقيقة الظّاهرة أىّ حقيقة كانت من علم ووجود(١٢) وغيرهما ،(١٣) فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة (١٤) من حيث هى (١٥) أتمّ منها من حيث ظهورها فى قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة فى الكلّ . والمفاضلة والتّفاوت [٩] واقع بين ظهوراتها بحسب (١٦ الأمر المُظْهِر ١٦) المقتضى تعيّن تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعيّنه فى أمر (١٧) آخر ، فلا تعدّد فى الحقيقة من حيث هى ولا تجزئة ولا

(١) د : هى .
(٢) و ز : اختلف.
(٣) ز : الماهيات.
(٤-٤) ب : والذاتى.
(٥) أ د و : يكن.
(٦) د ه و : القنوى.
(٧-٧) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره.
(٨) د و ز : اختلف.
(٩) د : الماهية ، هامش د : حقيقة (خ).
(١٠) أ ب : فى كونها.
(١١) ج : أقوم.
(١٢) د : او وجود.
(١٣) د : او غيرهما.
(١٤) أ ب : + فيه.
(١٥) و : ـ هى.
(١٦-١٦) هامش أ : أمر المظهر (ظ)، د : امر المظهر.
(١٧) ه : ـ امر.

تبعيض (١) و [أما] ما قيل لو كان (٢ الضّوء والعلم ٢) يقتضيان زوال العشى (٣) و وجود المعلوم لكان كلّ ضوء وعلم كذلك فصحيحٌ لولم يُقْصَد (٤) به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة .

١١ ـ ثم إنّ مستند الصّوفية فيما ذهبوا إليه هو (٥) الكشف والعيان لا النّظر والبرهان ،[١٠] فإنّهم لمّا (٦) توجّهوا إلى جناب الحقّ سبحانه (٧) بالتعرية (٨) وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التعلّقات الكونيّة و القوانين العلمية مع توحّد العَزيمة و دَوام الجمعيّة والمواظبة على (٩) هذه الطّريقة (١٠) دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتّت (١١) عزيمة ، مَنّ الله سبحانه (١٢) عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياء كما هى ، وهذا النّور يظهر فى(١٣) الباطن عند ظهور (١٤ طور وراء طورالعقل ١٤) ، ولا تستبعدنّ (١٥) وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة يكاد (١٦) لايعرف عددها إلا الله تعالى (١٧) . [١١]

١٢ ـ ونسبة العقل إلى ذلك النّور كنسبة الوهم إلى العقل ، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحّةِ مالا يُدركه الوَهم كوجودِ موجود مثلا لايكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يُمكن أن يحكم ذلك النّور الكاشف بصحّة بعض (١٨) مالا يُدركه العقل

(١) د : تبعض.
(٢-٢) ه : العلم والضوء .
(٣) د : العشاء.
(٤) هامش ج : لم يقصد اى يتعرض (خ).
(٥) د : ـ هو .
(٦) ه : ـ لما.
(٧) ه : تعالى.
(٨) د : بالعزيمة.
(٩) ز : عن .
(١٠) و : ـ الطريقة
(١١) هامش أ : تشعب (خ).
(١٢) أ ب ج : تعالى.
(١٣) أ : من ، هامش أ : فى (خ).
(١٤) أ ب : اطوار و راء العقل ، هامش أ : طور و راء طور العقل (صح) ، ه : طور طور و راء العقل ، و ز : طور وراء العقل .
(١٥) تستبعدون ، ج و : يستبعدن ، ه : مستبعد.
(١٦) أ ب : تكاد ، ج : ـ يكاد.
(١٧) أ : ـ تعالى ، ج ه : تع.
(١٨) ز : ـ بعض.

[١٣،١٢] كوجود حقيقة مطلقة محيطة (١) لايحصرها التقيد ولا يقيدها التعين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل ، فإن كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلي الطبيعي في الخارج ، وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال ، لايخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال (٢) ، والمقصود ههنا (٣) رفع الاستحالة العقلية ، والاستبعادات العادية ، (٤ عن هذه المسألة ٤) ، لا إثباتها بالبراهين والأدلة ، فإن الباحثين عنها تصحيحاً وتزييفاً ، وتقوية وتضعيفاً ، ما قدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية ، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

١٣ ـ فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود (٥) الكلي الطبيعي ما أورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سأله (٦) عنها (٧) الشيخ صدرالدين القونوي (٨) (٩ قدس سره ٩) وهو أن الشيء العيني لايقع على أشياء متعددة ، فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه ، بل كان اشياء ، و إن كان في الكل من حيث هو كل ، والكل من هذه الحيثية شيء واحد ، فلم يقع على أشياء ، و إن كان في الكل بمعنى التفرق (١١) في آحاده كان (١٢) في كل واحد جزء من ذلك الشيء ، و إن لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعاً عليه .

١٤ ـ وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الأول وقال : معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها (١٣) تارة متصفة بهذا التعين وأخرى بذلك التعين ، وهذا لايقتضي كونها أشياء كما يقتضي تحول الشخص

(١) د : + بالمراتب . (٢) ب : اخلال .
(٣) ب : هنا . (٤-٤) د : - عن هذه المسألة .
(٥) و : - وجود . (٦) ز : سأل .
(٧) و : عنه . (٨) د ه و : القنوى ، ز : القونيوى .
(٩-٩) ج : قدس الله سره ، ه و ز : قدس الله تعالى سره .
(١٠) د : + متعددة . (١١) هامش ج : التفرقة (خ).
(١٢) ز : وكان . (١٣) ز : تحقيقها .

الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة (١) كونه (٢) أشخاصاً . ثم قال : فإن قلت : كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما ؟ قلت (٣) . هذا استبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد (٤ ولا برهان على امتناعه في الكلي ٤) .

١٥ ـ ومنها ما أفاده المولى (٥) قطب الدين الرازي وهو أن عدة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع تتحقق (٦) في فرد (٧) ، فلو وجدت امتنع الحمل بينها (٨) ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات (٩) المتعددة .

١٦ ـ وأجاب عنه العلامة الفناري بأنه من الجائز أن يكون (١٠) عدة من الحقائق المتناسبة (١١) (١٢ موجودة بوجود واحد شامل ١٢) لها من حيث هي كالأبوة القائمة بمجموع (١٣) أجزاء الأب من حيث هو مجموع ، ولا يلزم من عدم (١٤) الوجودات المتعددة عدم (١٤) الوجود مطلقاً بل هم مصرحون بأن جعل (١٥) الجنس والفصل والنوع واحد (١٦) .

١٧ ـ وأما الدلائل (١٧) الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الجملة [١٤] فليست مما يفيد (١٨) هذا المطلوب على اليقين (١٩) بل على الاحتمال مع أنها مذكورة في

(١) ه : مباية . (٢) أ ب ج د : كونها ، هامش د : كونه .
(٣) د : قلنا . (٤-٤) د : - ولا برهان ... في الكلي .
(٥) ج : + العلامة . (٦) أ ب ج و ز : يتحقق .
(٧) د : فرده . (٨) د : بينهما .
(٩) ز : الوجودات . (١٠) ب : تكون .
(١١) ج : المناسبة ، د : المتناهية . (١٢-١٢) و : موجودا واحدا شاملا .
(١٣) ج : بجميع ، هامش ج : بمجموع (خ صح) .
(١٤) هامش ج : + حمل . (١٥) ج : حمل .
(١٦) و : واحدا . (١٧) ج : الادلة .
(١٨) أ ب : تفيد . (١٩) ز : التعيين .

الْكُتُبِ المشهورةِ مع ما يَرِدُ عليها ، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاِشتِغال بما يدلّ على إثباتِ هذا المطلوب بِعَينه (١) .

١٨ ـ (٢ فنقولُ : لاشكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود ٢) ، [١٥] فلايخلو إمّا أن يكون حقيقة الوجود أوغيره ، لا (٣) جائزأن يكون غيره ضرورة احتياج غيرالوجود (٤) فى وجوده إلى غيرٍ هو الوجود ، والاحتياجُ يُنافى الوجوب ، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود (٥). فإنْ كان مطلقاً (٦) ثبت المطلوب وإنْ (٧) كان متعيّناً يمتنع أن يكون التعيّن داخلاً فيه وإلّا لتركّب الواجب ، فتعيّن أن يكون خارجاً. فالواجب محض ما هو الوجود والتعيّن صفةٌ عارضةٌ . (٨) .

١٩ ـ فإن قلتَ : لِمَ لايجوزُ أن يكونَ التعيّن عينه ؟ قلتُ : إنْ كان التعيّن بمعنى ما بِه التعيّن يجوز أن يكون عينه ، (٩ لكن (١٠) لا ٩) يضرّنا ، فإنّ ما به تعيّنه ، إذا كان ذاته ، ينبغى أن يكون هو فى نفسه غيرمتعيّن وإلّا تَسَلسَل (١١) وإنْ كان بمعنى التشخّص لايجوزُ أن يكونَ عينه لأنّه من المعقولات الثّانية الّتى لايحاذِى بها أمرٌ فى الخارج . [١٦]

٢٠ ـ ثمّ إنّه (١٢) لايَخفى على مَنْ تتبّع (١٣) معارفهم (١٤) المَبثوثَة (١٥) فى كتبهم

---

(١) ز : ـ بعينه.
(٢-٢) و : ـ فنقول ... موجود ، أ ب : + بعينه
(٣) أ ب : ولا.
(٤) ج : الموجود ، هامش ج : الوجود (ظ) .
(٥) د : ـ الوجود.
(٦) أ ب : + فقد.
(٧) و : الا.
(٨) هامش أ : + له (خ)، هامش ج ه : + له.
(٩-٩) ز : لا لكن .
(١٠) ج : ـ لكن.
(١١) د : فتسلسل ، ه : لتسلسل.
(١٢) ج : ـ انه ، هامش ج : ثم انه (خ).
(١٣) و : يتتبع .
(١٤) د : آثارهم.
(١٥) ب : المثبتة ، ج : المثبوتة ، د : المكتوبة .

أنّ ما يُحكَى من (١) مكاشفاتِهم لا يدلّ إلّا على إثباتِ ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقليّة والعينيّة منبسطةٌ على الموجوداتِ الذّهنيّة و الخارجيّة ليس لها تعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من التعيّناتِ (٢) الإلهيّة والخَلْقيّة ، فلا مانع أن يُثْبَت لها تعيّن يُجامعِ التعيّنات كلها ، لا (٣) يُنافى شيئاً منها ، ويكون عينَ ذاتِه غيرَ زائدٍ عليه لا ذهناً ولا خارجاً ، إذا (٤) تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع (٥ عن فرضه مشتركاً ٥) بين كثيرين اشتراك الكلّى بين جزئيّاته لا عن (٦) تحوّله و ظهوره فى الصُّوَر الكثيرة والمظاهِر الغيرِ المتناهيةِ علماً وعيناً وغيباً و شهادةً بحسب النِّسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة . [١٧]

٢١ ـ واعتبر ذالك بالنّفس النّاطِقة (٧) السّارية فى أقطار البدن وحواسّها الظّاهرة وقواها الباطنة (٨ بل بالنّفس النّاطقة ٨) الكمالية ، (٩) فإنّها إذا تحقّقت بمظهريّة الاسم الجامع كان (١٠) التَرَوْحُن (١١) من بعض حقائقها اللّازمة فتظهر (١٢) فى صُوَر (١٣) كثيرة من غير تقيّد (١٤) و انحصار ، فتصدق (١٥) تلك الصُور (١٦) عليها (١٧) و تتصادق (١٨) لاتّحاد عينها كما تتعدّد (١٩) لاختلاف صُوَرِها .

---

(١) ز : عن.
(٢) ز : + كلها.
(٣) د : ولا.
(٤) ز : اذ.
(٥-٥) هامش أ : عن فرض اشتراكه (خ).
(٦) ج ه ز : عين.
(٧) أ ب : + الحتوانية.
(٨-٨) د : ـ بل ... الناطقة.
(٩) ه : الكاملة.
(١٠) ج : + الجامع ، هامش ج : كان التروحن الخ (خ)
(١١) ب : التروض ، هامش ب : الترون (نسخة) ، و : الروح.
(١٢) أ ب د و ز : فيظهر.
(١٣) ه و : صورة.
(١٤) د ز : تقييد.
(١٥) د و ز : فيصدق.
(١٦) د : الصورة.
(١٧) ز : ـ عليها.
(١٨) د ه ز : يتصادق ، و : ولا يتصادق.
(١٩) أ ب د و ز : يتعدد.

٢٢ ـ ولذا (١) قيل [١٨] فى إدريس عليه السلام (٢) إنّهُ هو إلياس (٣) المرسل إلى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصّورة الإدريسية ولبِسَ الصّورة الإلياسيّة وإلا كان (٤) قولاً بالتّناسخ بل إن هويّة إدريس مع كونها قائمة فى أنيّته وصورته فى السّماء الرابعة ظهرت وتعيّنت فى إنيّة إلياس الباقى إلى الآن، فتكون (٥) من حيث العين والحقيقة واحدة (٦) ومن حيث التعيّن الصُّورى اثنتين (٧) كنحو (٨) جبريل وميكائيل وعزرائيل (٩) يظهرون فى الآن الواحد فى مائة ألف مكان بصُوَر شتّى كلّها قائمة بهم .

٢٣ ـ وكذلك أرواح الكُمَّل كما يُرْوَى عن قضيب البان الموصلى (١٠ رحمة الله عليه ١٠) أنه كان يُرَى فى زمان واحد فى مجالس متعددة مشتغلاً (١١) فى (١٢ كل بأمر غيرما ١٢) فى الآخر، ولمّا لم يسع (١٣) هذا الحديث أوهام المتوغلين فى الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد . وأما الذين مُنِحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلمّا رأوه متعالياً عن (١٤) الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجوّزوا ظهوره فى كل زمان وكل (١٥) مكان بأىّ شأن شاء وبأى صورة أراد .

٢٤ ـ **تمثيل** . إذا انطبعت صورة واحدة جزئية فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة

(١) د ه : كذا ، ز و : لذا.
(٢) أ ب : ـ عليه السلام.
(٣) أ : + عليهما السلام.
(٤) ب : لكان.
(٥) أ ب ج د ه و ز فيكون.
(٦) ب : واحدا.
(٧) أ ب ج د و : اثنين.
(٨) أ ب ج : كنحول، هامش أ : كنحو (خ)
(٩) آ : + عليهم السلام ، ب : + عليهم الصلوة والسلام.
(١٠-١٠) ب : رحمة الله تعالى عليه ، د ه و : رحمه الله.
(١١) ج : مستقلا.
(١٢-١٢) ج : كل منها بعين سا ، د : كل امر غير سا.
(١٣) ز : يسمع.
(١٤) ز : على.
(١٥) ه : وفى كل.

بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت (١) انطباعاتها بحسب اختلافاتها وأن هذا التكثر غير قادح (٢) فى وحدتها، و الظهور بحسب (٣) كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر (٤) بحسب سائرها (٥) . فالواحد الحق سبحانه، وَلِلّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ، بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها. فهو (٦) سبحانه يظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير فى ذاته المقدسة من (٧) غير (٨) أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها، كما عرفته فى المثال المذكور.

٢٥ ـ (٩ **فى وحدته تعالى** . ٩) لما (١٠) كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة (١١) موجودة بوجود خاصّ، وعند شيخيهم (١٢) والحكماء وجوداً خاصّاً، احتاجوا فى إثبات (١٣) وحدانيته (١٤) ونفى الشريك عنه (١٥) إلى حجج و براهين كما أوردوها فى كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه فإنه لا يمكن أن

(١) ز : واختلف.
(٢) د : لايقدح ، هامش د : غير قادح (خ)
(٣) و : + ظهور.
(٤) أ د ه و ز : يظهر.
(٥) و : ذاتها ، هامش و : سائرها (خ).
(٦) ج ز : وهو.
(٧) أ ب : ومن.
(٨) ه : ـ غير.
(٩-٩) أ : القول فى وحدته تعالى، ب : القول فى وحدته، هامش ج : القول فى وحدته تعالى (خ) ، د : فصل فى وحدانيته تعالى.
(١٠) ج : ولما.
(١١) أ ب : + واحدة.
(١٢) ج د ز : شيخهم.
(١٣) د : ـ اثبات.
(١٤) د : + تعالى.
(١٥) ج : ـ عنه.

يُتوهَّم فيه اثنينية وتعدد من غير أن يُعتبر فيه تعين وتقيد، فكل ما يشاهَد (١) أو يُتخيَّل (٢) أو يُتعقَّل (٣) من المتعدد فهو (٤) الموجود أو الوجود الإضافى لا المطلق، نعم يقابله العدم (٥ وهو ليس٥) بشىء .

٢٦ ـ ثم إن للوجود الحق سبحانه وحدةً غير زائدة على ذاته وهى اعتباره من حيث هو هو، وهى(٦) ليست (٧) بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه، وهى المراد عند المحققين(٨) بالأحدية الذاتية، ومنها تنتشىء (٩) الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعنى العدديتين(١٠)، وهى إذا اعتُبِرَت مع انتفاء جميع الاعتبارات سُمِّيت أحديه، و إذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية .

٢٧ ـ **القول الكلى فى صفاته تعالى** . (١١) ذهبت (١٢) الأشاعرة (١٣) إلى أنّ لله تعالى (١٤) صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو (١٥) عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس، [١٩] و ذهب (١٦) الحكماء إلى أنّ صفاته سبحانه (١٧) عين ذاته، لابمعنى أن هناك ذاتاً وله(١٨) صفة وهما متّحدان حقيقةً بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الأشياء (١٩)

(١) د : تشاهد. (٢) د : تتخيل.
(٣) د : تتعقل. (٤) ه : ـ فهو.
(٥-٥) د : وليس. (٦) ه : وشىء.
(٧) هامش ه : ليس. (٨) هامش ب : المتحققين (نسخة).
(٩) ج : ينشؤ، ه و ز : ينتشىء. (١٠) د : العدديين.
(١١) ج : سبحانه وتعالى، ه و : سبحانه.
(١٢) أ : ذهب. (١٣) ج : + رضى الله عنه.
(١٤) ج : سبحانه و تعالى، ه و ز : سبحانه.
(١٥) ج : + تعالى، د ه : فهى. (١٦) و ز : ذهبت.
(١٧) أ ب : تعالى، ه : ـ سبحانه. (١٨) و : ـ وله.
(١٩) هامش أ ها ش ج : + وظهورها (خ)، ب : + وظهورها.

عليك بل تحتاج (١) فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم (٢) بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لايحتاج فى انكشاف الأشياء و ظهورها عليه إلى صفة تقوم (٣) به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه (٤) لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال (٥) فى القدرة فأن ذاته مؤثّرة (٦) بنفسها (٧) لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا، فهى بهذا (٨) الاعتبار قدرة، وعلى هذا يكون (٩) الذات والصفات (١٠) متحدة فى الحقيقة متغايرة (١١) بالاعتبار والمفهوم (١٢) .

٢٨ ـ وأما الصوفية (١٣) فذهبوا إلى أنّ صفاته سبحانه (١٤) عين (١٥) ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل، [٢٠] قال الشيخ (١٦ رضى الله تعالى عنه ١٦) : قوم ذهبوا إلى نفى الصفات وذوق الأنبياء والأولياء(١٧) يشهد بخلافه(١٨) وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حقّ المغايرة وذلك كفر محض و شرك بحت .

٢٩ ـ وقال بعضهم [٢١] (١٩ قدّس الله أسرارهم ١٩) : من صار إلى إثبات الذات ولم يُثْبِت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة (٢٠) للذات

(١) د : يحتاج. (٢) و : يقوم.
(٣) أ و : يقوم. (٤) هامش ج : له(صح).
(٥) د : ـ الحال. (٦) د : مؤثر.
(٧) و : نفسها. (٨) ج : بهذه.
(٩) ب ج : تكون. (١٠) ج : والصفة، هامش ج: والصفات(خ)
(١١) ه : مغايرة. (١٢) د : ـ والمفهوم.
(١٣) أ ب : + قدس الله اسرارهم. (١٤) أ ب : تعالى.
(١٥) ز : غير.
(١٦-١٦) أ و : رضى الله عنه، ج : رحمه الله، د : ـ رضى الله تعالى عنه.
(١٧) و : ـ و الاولياء. (١٨) ج : بخلاف ذلك.
(١٩) أ ب : قدس الله سره، د : ـ قدس... اسرارهم.
(٢٠) أ د و ز : متغايرة.

حقّ المغايرة فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل. وقال أيضا [١]: ذواتنا ناقصة و إنما تكمّلها[٢] الصفات ، فأما [٣] ذات الله تعالى [٤] فهى كاملة لاتحتاج [٥] فى شىء الى شىء ، إذ كل [٦] مايحتاج [٦] فى شىء الى شىء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى[٧] كافية للكل [٨] فى الكل [٨]، فهى بالنسبة الى المعلومات علم و بالنسبة إلى المقدورات قدرة وبالنسبة إلى المرادات إراداة، وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه.[٢٢]

٣٠ ـ [٩] **القول فى علمه تعالى** [٩] . أطبق الكل على إثبات [١٠] علمه سبحانه [١١] إلا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يُعبأبهم . ولماكان المتكلمين يثبتون صفات زائدة [١٢] على ذاته [١٢] تعالى[١٣] لم يشكل عليهم الأمر فى تعلق علمه سبحانه [١٤] بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه [١٥] .

٣١ ـ وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم فى هذا المقام ، وحاصل ماقاله الشيخ فى الإشارات أن [١٦] الأول [١٧] لما عقل ذاته بذاته وكان [١٨] ذاته علةً للكثرة ، [١٩] لزمه تعقل الكثرة [١٩] بسبب تعقله لذاته[٢٠]. فتعقله للكثرة لازم معلول له ، فصور[٢١]

(١) أ : + رضى الله عنه ، ب : + رضى الله تعالى عنه .
(٢) د ز : يكملها. (٣) و : واما .
(٤) د : + سبحانه ، ه و ز : سبحانه .
(٥) أ و : يحتاج . (٦-٦) ج : محتاج ، هامش ج : مايحتاج (خ)
(٧) ج و : ـ تعالى . (٨-٨) ز : ـ فى الكل .
(٩-٩) ج : القول فى علمه سبحانه ، د : فصل فى علمه تعالى ، و : فى علمه سبحانه ، هامش و : القول (صح).
(١٠) د : ـ اثبات. (١١) أ ب : تعالى.
(١٢-١٢) د : ـ على ذاته. (١٣) ج ه و ز : ـ تعالى.
(١٤) ج : ـ سبحانه. (١٥) ه : عليها.
(١٦) أ ب ج : + المبدأ . (١٧) أ ب : + تعالى
(١٨) ب : كانت. (١٩-١٩) و : ـ لزمه ... الكثرة .
(٢٠) أ ب : ذاته ، هامش ج : ذواته (خ)
(٢١) ج و ز : فصورة.

الكثرة ، التى هى معقولاته ، [١] معلولاته ولوازمه[٢] مترتبةً ترتب المعلولات[٣] ، فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة ، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها ، بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة إيّاها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة له ، فإذن تقرر الكثرة المعلولة [٤] فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعليّة والوجود لايقتضى تكثره . [٥] والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته[٦] لاتزول بكثرة الصور[٧] المتقررة فيه .

٣٢ ـ واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لاشك فى أنّ القول بتقرر[٨] لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشىء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً ، [٩] وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولاسلبية ، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وقول بأنّ معلوله الأول [٢٣] غير مباين لذاته و بأنه تعالى لايُوجِد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالّة فيه إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب[١٠] الحكماء . والقدماء القائلون بنفى العلم عنه تعالى ، و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها [١١] ، والمشّاؤون[١٢] القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما [١٣] ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه [١٤] المعانى .

٣٣ ـ ثم أشار[١٥] [٢٤] إلى ما هو الحق عنده وقال : العاقل [١٦] كما لايحتاج فى

(١) ب : + هى. (٢) و : ولوازم.
(٣) أ : + على العلة (لعله) ، هامش ج : + على العلة (صح).
(٤) د : ـ المعلولة. (٥) ج تكثرها ، هامش ج : تكثره (خ).
(٦) ب ز : وحدته . (٧) و ز : يزول .
(٨) ج ه و ز : تقرير. (٩) و : ـ معا.
(١٠) د ه : مذهب. (١١) د ه : بذواتها.
(١٢) أ ب ه : والمشائيون. (١٣) د : وانما.
(١٤) ج : تلك ، هامش ج : هذه (خ).
(١٥) ب : + المحقق. (١٦) ز : ـ العاقل .

فى إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته الّتى (١) بها هو هو فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدرعن ذاته لذاته إلى صورة غيرصورة ذلك الصادرالتى بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا (٢) (٣ بصورة تتصورها أوتستحضرها ٣) فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً (٤) بل بمشاركة مّا من غيرك (٥) ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشىء بها كذلك(٦) تعقلها أيضاً بنفسها من غيرأن تتضاعف(٧) الصور(٨) فيك، بل إنما تتضاعف(٩) اعتباراتك المتعلقة بذاتك(١٠) وبتلك الصورة(١١) فقط [٢٥] أو على سبيل التركب . (١٢) [٢٦] وإذا (١٣) كان حالك مع ما يصدرعنك بمشاركة غيرك (١٤ هذا الحال ١٤) فما ظنك بحال العاقل (١٥) مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟

٣٤ ـ ولاتظنّنّ (١٦) أن كونك محلاً لتلك الصورة (١٧) شرط فى تعقلك إياها، [٢٧] فإنك تعقل ذاتك مع أنّك لست بمحل لها (١٨) و إنما كان (١٩) كونك محلاً لتلك الصورة (٢٠) شرطاً فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، فإنْ حصلت تلك الصورة لك (٢١) بوجه آخر غير الحلول فيك ، ومعلوم أنّ

(١) د : + هو .
(٢) و : بشىء .
(٣-٣) د : بتصورها او استحضارها
(٤) و : ـ مطلقا .
(٥) و : غير ذلك .
(٦) د : + فأنت .
(٧) د و ز : يتضاعف .
(٨) ب : الصورة .
(٩) و ز : يتصاعف .
(١٠) د و : بذلك .
(١١) د : الصور.
(١٢) ج و : التركيب .
(١٣) ب : فاذا.
(١٤) ج ه و : هذه الحال ، د : فى هذه الحالة .
(١٥) أ ب : الفاعل : هامش أ : العاقل (خ صح) .
(١٦) ب : تظن .
(١٧) ز : الصور.
(١٨) د ه : ـ لها.
(١٩) ب : ـ كان .
(٢٠) ز : الصور.
(٢١) و : ـ لك.

حصول الشىء لفاعله فى كونه حصولاً لغيره ٧ ليس دون حصول (١) الشىء لقابله ، [٢٨] ٧ فإذنْ المعلولات (٢) الذاتية ٧ للعاقل الفاعل لذاته ٧ حاصلة له من غير أن تحل(٣) فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن يكون(٤) هى حالّة فيه .

٣٥ ـ (٥ و إذا تقدم ٥) هذا فأقول(٦) : قدعلمتَ أن الأول (٧) عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته فى الوجود إلا فى اعتبار المعتبرين ، وحكمتَ بأن عقله(٩) لذاته علة لعقله(١٠) لمعلوله (١١) الأول ، فإذا حكمتَ بكون العلتين أعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير فاحكمْ بكون المعلولين أيضا(١٢) أعنى (١٣ المعلول الأول وعقل الأول له ١٣) شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبايناً (١٤) للأول والثانى مقرراً (١٥) فيه ، وكما حكمتَ بكون التغاير فى العلتين اعتبارياً محضاً فاحكمْ بكونه (١٦) فى المعلولين كذلك ، [٢٩] ٧ فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى عن ذلك [٣٠] .

٣٦ ـ ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل (١٧) ما ليست بمعلولات لها (١٨) بحصول

(١) ب : ـ حصول
(٢) ب ج ز : المعلومات
(٣) و ز : يحل
(٤) ب ج د : تكون
(٥-٥) أ ب : و اذ تقدم ، ج : و اذا تقرر
(٦) ج : ـ + لما
(٧) أ ب + تعالى
(٨) ب د : ـ بين
(٩) و : علمه
(١٠) ج ز : لتعلقه ، هامش ج : لعقله
(١١) و : المعلول
(١٢) أ : ـ أيضاً ، هامش أ : ايضا (خ)
(١٣-١٣) ج د : ـ له ، و : المعلولين الاولين
(١٤) د : متباينا
(١٥) أ ب : متقررا
(١٦) د : كونه
(١٧) و ز : يعقل
(١٨) د : لا

صورها (١) فيها، وهى تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا وهومعلولٌ للأول الواجب، كانت (٢) جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها. (٣) والأول الواجب يعقل (٤) تلك الجواهر مع تلك الصور (٥) لابصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو (٦) عليه. فإذن لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه (٧). [٣١]

٣٧ ـ وأورد (٨) عليه بعض شارحى فصوص (٩) الحِكَم أنّ تلك الجواهر العقلية، ٧ لكونها ممكنةً، حادثةٌ مسبوقةٌ بالعدم الذاتى معلومةٌ للحق سبحانه قبل وجودها، فكيف يكون علم الأول سبحانه (١٠) بها عينَ وجودها، (١١ وأيضا يبطل ١١) بذلك العناية المفسرة عند الحكماء ٧ بالعلم الأزلى (١٢) الفعلى المتعلق (١٣) بالكليات كلياً ٧ وبالجزئيات أيضا كلياً ٧ السابق على وجود الأشياء، وأيضا يلزم احتياج ذاته ٧ فى أشرف صفاته إلى ما هو (١٤ غيره صادره عنه. ١٤) [٣٢] والحق أن مَنْ أنصف، من نفسه علم أن الذى أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود سواءٌ (١٥) كان العدم زمانياً أو

(١) ج د ه : صور، هامش ج : صورها (خ)
(٢) أ ب : كان
(٣) د : + ضرورة ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول، ه : + ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.
(٤) ج د : تعقل
(٥) د : الصورة
(٦) و : ـ هو
(٧) أ ب : كلامه
(٨) ه : اورد
(٩) و : الفصوص
(١٠) ج : + وتعالى
(١١-١١) أ ب : و ايضا تبطل، ز : ـ و ايضا يبطل
(١٢) د : الذاتى
(١٣) د : المتعين
(١٤-١٤) أ ج : غيره و صادر عنه، د ه : غير صادر عنه
(١٥) و : و سواء

غير زمانى يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجاده إياها ٧ وإلا لا (١) يمكن (٢) إعطاء الوجود لها، فالعلم بها غير (٣) وجودها، والقول باستحالةِ أن يكون ذاته وعلمه الذى (٤) هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة ٧ إنما يصح إذا كانت غيرَه تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق، ٧ أما إذا كانت عينَه من حيث الوجود والحقيقة وغيرَه (٥) باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك، ٧ وفى (٦) الحقيقة ليس حالّاً ولا محلّاً بل (٧) شىء واحد يظهر (٨) بالمحلية والحالية (٩) أخرى.

٣٨ ـ **زيادة تحقيق**. إذا علم الاول (١٠) سبحانه ذاتَه بذاته فهو باعتبار أنه يَعْلَم ويُعْلَم يكون عالماً ومعلوماً، وباعتبار أنه يعلم (١١) بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علماً، فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها (١٢) إلا بحسب الاعتبار. وإذا اعْتُبِرَ (١٣ كون ذاته ١٣) سبباً لظهوره على نفسه لحقه النورية، و إذا اعتبر كونه واحداً لمعلومه غير فاقد له (١٤) شاهداً (١٥) إياه غير غائب عنه تعين (١٦) نسبة الوجود والشهود والواجدية (١٧) والموجودية والشاهدية والمشهودية.

٣٩ ـ ولاشكّ أن علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات التى هى صفاته لايحتاج

(١) و : لم
(٢) أ ب : + فيه
(٣) ج : عين
(٤) ه : الذاتى
(٥) د : طيرها
(٦) ج : فى
(٧) ز : + هو
(٨) د : ظهر
(٩) ج و : + تارة
(١٠) و : الله
(١١) و : ـ يعلم، أ ب : + ذاته
(١٢) و : بينهما
(١٣-١٣) ج : كونه، هامش ج : كون ذاته (خ)
(١٤) د ه و ز : ـ له
(١٥) أ مشاهدا، هامش أ : شاهدا (خ صح)
(١٦) أ : تعلق، هامش أ : تعين (خ)، د : يعين
(١٧) د : والوحدية

إلى صورة (١) زائده عليه ، وكذلك علمه (٢) بماهيات الأشياء وهوياتها ، فإن ماهياتها وهوياتها (٣) ليست عبارة إلا عن الذات المتعالية (٤) متلبسة (٥) بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة (٦) التعقل (٧) [٣٣] بعضها عن بعض جمعاً و فُرادى على وجه كلى أو جزئى فلا يحتاج فى العلم بها إلى صورة زائدة ، فلافعل هناك(٨) ولا قبول ولاحال ولامحل ولا احتياج (٩) فى شيء من كمالاته إلى ما هو (١٠ غيره صادرعنه ، ١٠) (١١ تعالى الله عما يقول الظالمون ١١) علواً كبيراً .

٤٠ ـ (١٢ **القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء** . ١٢) قالت الحكماء : يعلم الأول سبحانه(١٣) الأشياء بسبب علمه بذاته لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء ، فيكون عنده(١٤) أمر بسيط ١٤) هو مبدأ العلم (١٥) بتفاصيلها و هو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا ، فالعلم بذاته التى(١٦) هى علة

(١) د : صفة ، هامش د : صورة (خ)
(٢) ج : + تعالى (٣) و : ـ وهوياتها
(٤) ب : العالية
(٥) هامش أ : متمايزة (خ) ، ج : متمايزة ، هامش ج : متلبسة (خ)
(٦) ج : المنشاة (٧) ج ه : لتعقل
(٨) د : هنا (٩) ه : الاحتياج
(١٠-١٠) أ : غيره و صادر عنه ، د : غير صادر عنه
(١١-١١) د : تعالى عما يقولون ، و : تعالى عما يقول الظالمون
(١٢-١٢) ج : القول فى ان علمه بذاته سبب لعلمه بسائر الاشياء ، ر : فصل فى ان علمه جل جلاله منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، ه : فان علمه منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، و : فان علمه بذاته منشأ لسائر الاشياء ، ز : فاصلة
(١٣) ج : ـ سبحانه (١٤-١٤) أ : امرا بسيطا
(١٥) ج : العالم ، هامش ج : العلم (خ)
(١٦) د ه : ـ التى

ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ، ثمّ المجموع علة قريبة (١) للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا وهكذا (٢) إلى آخر(٣) المعلولات . فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع (٤) الموجودات إجمالاً ، (٥) فإذا فُصِّل ما فيه امتاز (٦) بعضها عن بعض وصارت مفصَّلة ، فهو كأمر(٧) بسيط يكون مبدأً لتفاصيل(٨) أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء و تفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم [٣٤] بالأشياء و تفاصيلها (٩) . ٧ و نظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلمَ بأجزائها إجمالاً وكونه (١٠) مبدأ لتفاصيلها .

٤١ ـ ولا يذهبْ عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية، فإن الجزئيات أيضا معلولة له (١١) كالكليات ، فيلزم علمه بها أيضا . وقد اشتهر عنهم أنهم ادَّعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية(١٢) لاستلزامه (١٣) التغير فى صفاته الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين [٣٥] وقال : نفى تعلق علمه بالجزئيات ممّا أحال عليهم مَنْ لم يفهم كلامهم ، ٧ وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم و مذهبهم أن العلم بالعلة يوجب (١٤) العلم بالمعلول؟ بل لما نفوا عنه (١٥) الكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا

(١) د : غريبة (٢) د ه و : هكذا
(٣) و : ـ آخر (٤) د : بمجموع
(٥) د : جماعا (٦) ز : امثال
(٧) هامش أ : كما مر (خ) ، ج : كما مر
(٨) و : بتفاصيل (٩) د : ـ وتفاصيلها
(١٠) ج : وكونها (١١) د ه : ـ له
(١٢) د : + و هو محال (١٣) و : لاستلزام
(١٤) د : يستلزم ، هامش د : يوجب (خ)
(١٥) د : + تعالى

عنه الكون فى الزمان ٧ جعلوا نسبة جميع الأزمنة ، ماضيها و مستقبلها وحالها ، إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالِم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالِما بأنّ زيداً فى أى (١ جهة من ١) جهات عمرو و كيف يكون (٢) الإشارة منه إليه و كم بينهما من المسافة، و كذلك فى جميع ذوات العالَم ، ولا يجعل نسبة شىء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى . كذلك العالِم بالأزمنة إذا (٣) لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيداً فى أى زمان يولد (٤) وعمراً (٥) فى أىّ زمان، وكم يكون بينهما من المدة، وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة (٦) بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شىء منها إلى زمان (٧) يكون (٨) حاضراً له ، فلا يقول : (٩) هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن ، بل (١٠) يكون جميع ما فى الأزمنة حاضراً عنده متساوى (١١) النسبة إليه مع علمه بنسبة (١٢) البعض (١٣ إلى البعض ١٣) وتقدم البعض على البعض . [٣٦]

٤٢ ـ إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يَسَعْ هذا الحكمَ أوهامُ المتوغلين فى المكان والزمان (١٤ حكم بعضهم ١٤) بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكان يختصّ به و بعضهم بكونه (١٥) زمانياً و يقولون إن هذا فاته (١٦) و إنّ ذلك (١٧) لم يحصل له بعد وينسبون مَنْ ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم (١٨) بالجزئيات الزمانية ، وليس كذلك .

(١-١) و : ـ جهة من
(٢) ب ج : تكون
(٣) ـ ج : اذ لو
(٤) د : يتولد ، و ز : تولد
(٥) و ز : عمروا
(٦) و ز : المرتبط
(٧) هامش أ : + لا
(٨) ه : + له ، و : ـ يكون
(٩) ب : تقول
(١٠) ز : ـ بل
(١١) د : مساوى
(١٢) ه و ز : بنسب
(١٣-١٣) و : ـ الى البعض
(١٤-١٤) ج : فانه يحكم بعضهم على شيء
(١٥) ج : يكون
(١٦) ج : زمانه ، و : فايت
(١٧) ج ه و : هذا ، هامش ه : ذلك
(١٨) ز : العالم

٤٣ ـ وفى كلام الصوفية قدس الله تعالى (١) أسرارهم أن الحقّ سبحانه و تعالى لما اقتضى كلَّ شىءٍ (٢ إما لذاته أو بشرطٍ أو شروط فيكون كلُ شىء ٢) لازِمَه أو لازِمَ لازمه وهلمّ جراً، فالصانع ، الذى لايشغله شأن (٣ عن شأن ، ٣) واللطيف (٤) الخبير ، الذى لايفوته كمال ، لابد و أن (٥) يعلم ذاته و لازِمَ ذاته و لازم لازمه جمعاً و فرادى إجمالاً وتفصيلاً إلى مالا (٦) يتناهى . وأيضاً فى كلامهم أن الحق (٧) سبحانه و تعالى (٨) لإطلاقه الذاتى له (٩) المعيّة الذاتية مع كل (١٠) موجود ، وحضورُه مع الأشياء علمه بها ، فلايعزب عن علمه مثقال ذرة (١١) فى الأرض ولا فى السماء .

٤٤ ـ ٧ فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين: أحدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء ، [٣٧] والثانى من حيث أحديّته (١٢) المحيطة (١٣) بكل شىء ، ولا يخفى عليك أن علمه سبحانه (١٤) بالأشياء على الوجه الثانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الأول ، فإن الأول ٧ علم غيبىّ (١٥ بها قبل وجودها ١٥) والثانى علم شهودىّ بها عند وجودها ، و بالحقيقة ليس هناك علمان (١٦) بل (١٧ لَحِقَ الأولَ ١٧) بواسطة وجود متعلقه ، أعنى المعلوم ، نسبةٌ (١٨) باعتبارها نسمّيه شهوداً وحضوراً ، لا أنه حدث

---

(١) أ ج و : ـ تعالى
(٢-٢) د : ـ اما . . . كل شيء
(٣-٣) و : ـ عن شأن
(٤) د : و هو اللطيف
(٥) د : ان
(٦) و : ـ لا
(٧) و : للحق
(٨) ج : ـ وتعالى
(٩) و : ـ له
(١٠) د : + شيء
(١١) ز : ـ ذرة
(١٢) و : ـ احديته
(١٣) ز : المحيط
(١٤) أ ب : تعالى
(١٥-١٥) د : ـ بها قبل وجودها
(١٦) و : علما ، ز : علم
(١٧-١٧) ج : الحق ان للاول ، د : للحق الاول
(١٨) ج : نسبة

هناك علم (١) آخر . فإن قلتَ : يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصاً بالموجودات الحالية ٧ قلتُ : نعم ، لكن الموجودات كلها ٧ بالنسبة إليه (٢) حالية ، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب .

٤٥ ـ **القول في الإرادة** . اتفق المتكلمون والحكماء على إطلاق القول بأنّه مريد، لكن كثر الخلاف(٣) في معنى إرادته ، فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن سائر(٤) الصفات الحقيقية ، وعند الحكماء هي العلم(٥) بالنظام الاكمل ويسمّونه عناية . قال ابن سينا : العناية هي إحاطة علم الأول (٦) تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير (٧) في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق .

٤٦ ـ وتحرير المذهبين أن نقول(٨) : لايخفى أن مجرّد ٧علمنا بما يجوز صدوره عنا لايكفي في وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج (٩) إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثّة في العضلات ، فذاتنا (١٠) هو الفاعل، والقوة العضلية هي القدرة ، وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ، ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية ، والحالة النفسانية المسمّاة بالميلان ٧ هي التابعة للشوق المتفرع (١١) على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة (١٢) لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء .

(١) د : علما — (٢) أ ب : + تعالى
(٣) ج : الكلام ، هامش ج : الخلاخ (خ صح)
(٤) أ ب : ـ سائر ، هامش أ : سائر (خ)
(٥) ز : العالم — (٦) و : الله
(٧) هامش أ : + والوجود (خ) ، ب : + والجود
(٨) ج : تقول ، ز : يقول — (٩) ج ز : يحتاج
(١٠) ج : فراينا ، هامش ج : فذاتنا (خ صح)
(١١) هامش ج : المتنوع (خ صح)
(١٢) أ ب : متمايزة ، هامش أ : متغايرة (خ) ، هامش ب : متغايرة (صح)

٤٧ ـ فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله(١) بالأغراض(٢) يُثبتون له ذاتاً وقدرة زائدة على ذاته وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة(٣) زائداً أيضا(٤) على ذاته و إرادةً (٥) كذلك، ويجعلون (٦ للمجموع مدخلاً في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة ٧ (٧فتكون هي٧) (٨غرضا وغاية ٨) لاعلة غائية .

٤٨ ـ وأما الحكماء فأثبتوا له (٩) ذاتاً وعلماً بالأشياء هو عين ذاته ، و يجعلون ٦) الذات مع العلم كافييَن (١٠) في الإيجاد ، فعلمه عين قدرته وعين (١١) إرادته إذ هو كاف في الصدور ، ٧ وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي (١٢) للإنسان ، فما (١٣) يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات ٧ يصدر عنه بمجرد الذات ، (١٤) فهذا معنى اتّحاد الصفات مع الذات ، (١٥) فليس صدور الفعل منه كصدوره منّا ولا كصدوره من النار والشمس مما لاشعور له بما يصدر عنه .

٤٩ ـ وأما الصوفية المحققون (١٦) فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته ٧ لكن بحسب التعقل (١٧) لابحسب الخارج كسائر الصفات ، فهم يخالفون المتكلمين (١٨) في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء (١٩ في نفيها ١٩) بالمرة .

(١) د : + تعالى — (٢) د : بالغرض
(٣) ج : المصالح — (٤) ج : ـ ايضا
(٥) ج : ارادته ، ز : + ايضا — (٦-٦) و : ـ للمجموع .... ويجعلون
(٧-٧) ج ز : فيكرن هي ، د : فيكون هو
(٨-٨) د : غاية و غرضا — (٩) د : + تعالى
(١٠) ج : كائنين — (١١) ه : ـ وعين
(١٢) ج : الذاتي ، هامش ج : الذي (خ صح)
(١٣) ج : فيما ، ز : سما — (١٤) و : لذاته
(١٥) ز : الصفات — (١٦) ب : + قدس الله اسرارهم
(١٧) ج د : العقل — (١٨) و : المتكلمون
(١٩-١٩) د : ـ في نفيها

٥٠ ـ **القول فى القدرة** . ٧ ذهب المليّون كلهم (١) إلى أنه (٢) تعالى قادر أى (٣) يصح منه إيجاد العالم وتركه ، [٣٨] فليس شيء منهما (٤) لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وأمّا الفلاسفة فإنهم قالوا : إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع (٥) خلوه عنه ، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان ، وأثبتوا له الإيجاب (٦) زعماً منهم أنه الكمال التامّ . وأما كونه تعالى قادراً بمعنى (٧) إنْ شاء فعل وإنْ (٨ لم يشأ ٨) لم يفعل (٩ فهو متفق ٩) عليه بين الفريقين ، [٣٩] ٧ إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة (١٠) الفعل الذى هو الفيض والجود (١١) لازمة (١٢) لذاته كلزوم سائر (١٣) الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك بينهما ، (١٤) فمقدَّم الشرطية الأولى واجب صدقه (١٥) ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا (١٦) الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه (١٧) .

٥١ ـ وأما الصوفية (١٨) فيثبتون (١٩ له سبحانه ١٩) إرادة زائدة على الذات (٢٠) والعلم بالنظام الأكمل ٧ واختياراً فى إيجاد العالم لكن لا على (٢١ النحو المقصود ٢١) من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده ، (٢٢) فيترجح (٢٣) عنده

(١) د : ـ كلهم
(٢) د : ان الله
(٣) د ﻫ : ـ اى
(٤) ز : منها
(٥) د : ممتنع
(٦) ز : الايجاد
(٧) د : + انه
(٨-٨) ب : شاء
(٩-٩) هامش ج : فمتفق (خ)
(١٠) د : نسبة ، ز : المشيئة
(١١) ب : والوجود
(١٢) ج و : لازم
(١٣) ب : ـ سائر
(١٤) د : عنها
(١٥) ج : الصدق ، هامش ج : صدقه (خ)
(١٦) د : كلا
(١٧) ج ﻫ : + وتعالى
(١٨) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(١٩-١٩) د : ـ له سبحانه
(٢٠) ب : + تعقلا
(٢١-٢١) أ ب : النحو المذكور المتصور ، ج : التجوز المتصور ، ﻫ : النحو المقصود
(٢٢) و : ـ عنده
(٢٣) و : رجح

أحدهما لمزيد (١) فائدة أو مصلحة يتوخاها ، (٢) فمثل هذا يُستنكر (٣) فى حقه سبحانه (٤) لأنه أحدىّ الذات واحدىّ الصفات ، ٧ وأمره واحد وعلمه بنفسه و بالأشياء علم (٥) واحد ، ٧ فلا يصح لديه (٦) تردد ولا إمكان حكمين مختلفين ، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد فى نفسه . فالاختيار الإلهى إنما هو بين ٧ الجبر والاختيار المفهومين للناس ، وإنما (٧) معلوماته ، سواءٌ قُدِّر أو لم يُقدَّر ، مرتسمة فى عَرْصة علمه أزلاً وأبداً ومرتَّبة ترتيباً لا أكمل منه فى نفس الأمر و إن خفى ذلك على الأكثرين ، فالأَوْلَويّة بين أمرين يُتوهَّم إمكانُ وجود كل منهما إنما هى (٨) بالنسبة إلى (٩) المتوهِّم المتردد ، أمّا (١٠) فى نفس الأمر ٧ فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود .

٥٢ ـ فإنْ قلتُ : قد استدل الفرغانى (١١ رحمه الله ١١) فى شرحه للقصيدة التائية (١٢) بقوله تعالى : (١٣) أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ أى ظل التكوين على المكونات (١٤) ٧ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ولم يمده على أن الحق سبحانه (١٥) لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر ، ٧ وكان له أن لا يشاء فلا يظهر . قلت : قولهم : (١٦) إنْ لم يشأ لم يقع ، صحيح ، (١٧ وقد وقع ١٧) فى الحديث : ما لم يشأ لم يكن ، ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضى صدق المقدَّم أو إمكانه ، فلا ينافيه (١٨) قاعدة الإيجاب ٧ فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور ،

(١) د : بمزيد
(٢) ج : يتواخاها ، ز : يترجاها
(٣) ب د و : مستنكر
(٤) ج : تعالى
(٥) ب : ـ علم
(٦) د ﻫ ز : لذاته
(٧) ز : + هو
(٨) أ ب : هو ، هامش أ : هى (خ)
(٩) د : ـ الى
(١٠) ب د : واما
(١١-١١) د : رحمه الله
(١٢) ب : الثانية
(١٣) ج : ـ تعالى
(١٤) ب ز : المكنونات
(١٥) ﻫ : تعالى
(١٦) د : ـ قولهم
(١٧-١٧) د : و قدور
(١٨) ز : ينافى

فقولهم فى الإيجاد الكلى للعالم : كان له أن لايشاء فلا يظهر ، ٧ إما (١) لنفى الجبر المتوهَّم للعقول الضعيفة ٧ (٢ وإما لأنه٢) سبحانه باعتبار ذاته الأحدية (٣) غنى عن العالمين.

٥٣ ـ فالصوفيه متفقون مع الحكماء فى امتناع صدق مقدَّم الشرطية الثانية مخالفون معهم (٤) ٧ فى إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمةٍ له (٥) بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاكها العلم عن الذات .

٥٤ ـ بقىْ(٦) **القول فى أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا** . ثم (٧) اعلمْ أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن (٨ القديم لايستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق٨) بالقصد(٩) إلى الايجاد مقارنٌ لعدم ما قُصد إيجادُه ضرورةً ، فالمتكلون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفى الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم و ذهبوا إلى نفى الاختيار .

٥٥ ـ وأما الصوفية (١٠) (١١ فهم ٧جوزوا ١١) استناد (١٢) الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود (١٣) الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد (١٤) الكشف الصريح (١٥) أن الشىء ، إذا اقتضى أمراً لذاته ، أى لابشرط زائد عليه وهو المسمَّى غيراً ، وإن اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والإضافات ، فلايزال على(١٦) ذلك الأمر ويدوم له (١٧) مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى ، فإنه أول مخلوق حيث

(١) د : ـ اما
(٢-٢) د : ولانه
(٣) ز : ـ الاحدية
(٤) د : لهم
(٥) د : لذاته
(٦) أ ب : ـ بقى ، ج : نفى
(٧) أ ب : ـ ثم
(٨-٨) د : ـ القديم .... مسبوق
(٩) د : القصد
(١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(١١-١١) ب : فجوزوا ، ج : فانهم جوزوا
(١٢) د : اسناد
(١٣) ب ج : بوجرب ، هامش ج : بوجود (خ)
(١٤) ج : فاذاً
(١٥) ج : الصحيح ، هامش ج : الصريح (خ)
(١٦) هامش د : عن
(١٧) د : به

لاواسطة (١) بينه (٢وبين خالقه ، ٢) يدوم (٣) بدوامه . وكأنهم (٤) تمسكوا فى ذلك (٥ إلى ما ٥) ذكره الآمدى من أن سبق الإيجاد قصداً (٦) على (٧) وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً ، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابىّ سبق بالذات لابالزمان ، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً (٨) عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجباً فى الأزل بالواجب (٩) لذاته ٧ مع كونه مختاراً ، (١٠) فيكونان معاً فى الوجود و إنْ تفاوتا فى (١١ التقدم والتأخر ١١) بحسب الذات ، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات (١٢) وإنْ كانت معها فى الزمان .

٥٦ ـ فإنْ قيل : إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغى نعلم (١٣) بالضرورة أن القصد إلى (١٤) إيجاد الموجود محال ، فلابدّ أن يكون القصد مقارناً لعدم (١٥) الأثر ، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً ، قلنا : تقدم القصد على الإيجاد كتقدم (١٦ الإيجاد على الوجود ١٦) فى أنهما بحسب الذات ، فيجوز مقارنتها فى الوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد ٧ الموجود (١٧) بوجود قبل . (١٨) وبالجملة فالقصد إذا (١٩) كان كافياً فى وجود المقصود كان معه وإذا (٢٠) لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا .

(١) و : واسط
(٢-٢) و : وخالقه
(٣) د : و يدوم
(٤) ج : فكانهم
(٥-٥) هامش د : بما (خ ظ)
(٦) ج : قصد
(٧) ج د هـ و ز : الى
(٨) د : متقدما ، ز : و متقدم
(٩) ز : مع الواجب
(١٠) د : مختار
(١١-١١) ب : التقديم و التأخير
(١٢) ج : باليد ، هامش ج : بالذات (خ صح)
(١٣) د : جزمنا .
(١٤) ب : + غير
(١٥) ز : بالعدم
(١٦-١٦) ج : الايجاب على الوجوب ، هامش ج : الايجاد على الوجود (خ)
(١٧) ج : الموجودات ، هـ : موجود
(١٨) ج : قبله ، و : + الايجاد
(١٩) د : ان
(٢٠) د ز : ان

٥٧ ـ فإنْ قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يُعْقل إلا حالَ عدمِ حصولِه ،(١ كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله ١) وإنْ كان سابقاً عليه بالذات ، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي . قلنا : الراجع إلى وجدانه إنما يدرك قصدَه وإرادته الحادثة الناقصة لا الإرادة الكاملة [٢] الأزلية ، ولاشكّ أنهما يختلفان [٣] حكماً ، فالأُولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف [٤] المراد عنها كثيراً ، والثانية كافية فيه [٥] فلا يمكن تخلفه [٤٠] عنها ، فأين إحداهما عن الأخرى؟

٥٨ ـ اعلم [٦] أن الصفات الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة لها اعتباران : أحدهما اعتبار نسبتها إلى الحقّ سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة [٧] و مرتبة غناه [٨] عن العالمين ، وهي بهذا [٩] الاعتبار أزلية أبدية [١٠] كاملة لا شائبة نقص فيها ، وثانيها أن نسبة الماهيات الغير المجعولة [١١] إلى نوره الوجوديّ [١٢] نسبة المرائي [١٣] إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلي بصفاته [١٤] الكمالية أن يظهر [١٥] بحسب (١٦ المَجْلَى ٧ لا ١٦) بحسبه ، فإذا تجلّى في أمر مّا ظهرت صفاته الكمالية [١٧] فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه ، ٧ فيلحقها

(١-١) د : ـ كما .... حصوله (٢) ج : الكاملية
(٣) د : مختلفان (٤) ج : يختلف
(٥) ز : في تحصيل (٦) ج و : واعلم
(٨) و : الصرف (٨) ه و ز : غنائه
(٩) ج : بهذه ، ز : هذا (١٠) د ه : و أبدية
(١١) ه : + له
(١٢) ج : الواحدي ، هامش ج : الوجودي (خ) ، ز : الوجود
(١٣) د ه : المرايا ، و : المرئي (١٤) د : الصفات ، ه و : بصفات
(١٥) د : يتحلي و يظهر (١٦-١٦) ج : المجلي لا بحسب التجلي ولا
(١٧) ه : الكاملة ، هامش ه : الكمالية (خ)

النقص لنقصان [١] المحل [٢] .

٥٩ ـ فالعارف إذا أدركها بوجدانه [٣] أضاف النقص إلى عدم [٤] قابلية المحل [٥] وأسندها (٦ إليه [٧] سبحانه [٨] كاملةً مقدسةً عن شائبة النقص وإنْ أسندها ٦) إليه [٩] ناقصةً كان هذا الإسناد باعتبار [١٠] ظهوره [١١] في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته ، وغير العارف ٧ إما أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز [١٢] بعض المراتب [١٣] عن بعض ٧ أو (١٤ نفاها عنه ١٤) بالمرة ، ٧ تعالى الله [١٥] عما يقول الظالمون (١٦ علوًّا كبيراً ١٦) .

٦٠ ـ **القول في كلامه** [١٧] (١٨ **سبحانه وتعالى** ١٨) . والدليل على كونه [١٩] تعالى [٢٠] متكلماً [٢١] إجماع الأنبياء (٢٢ عليهم السلام ٢٢) عليه ، [٢٣] فإنه [٢٤] تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون (٢٥ له الكلام ٢٥) ويقولون إنه [٢٦] تعالى أَمَرَ بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ، ٧ وكل ذلك من أقسام الكلام [٤١] .

---

(١) ج : الى عدم قابلية ، هامش ج : لنقصان (خ)
(٢) أ ب : المجلى ، هامش أ : المحل (خ) ، ه : محله
(٣) و : بوحدته (٤) ه ز : + قدم
(٥) أ ب : المجلى (٦-٦) و : ـ اليه .... اسندها
(٧) د : + ناقصة واليه (٨) د : + وتعالى
(٩) أ ب : + سبحانه (١٠) د : بحسب
(١١) ه : ظهور (١٢) ج د و : تمييز
(١٣) ز : + بعضها
(١٤-١٤) ج : ينافيه ، هامش ج : نفاها عنه (خ صح)
(١٥) د ز : ـ الله (١٦-١٦) ه و ز : ـ علوا كبيرا
(١٧) ج : الكلام (١٨) أ ز : ـ وتعالى ، ج د : ـ سبحانه وتعالى
(١٩) ج : انه ، هامش ج : كونه (خ)
(٢٠) د ه و : ـ تعالى (٢١) ج : متكلم
(٢٢-٢٢) ب : عليهم الصلاة والسلام
(٢٣) د ز : ـ عليه (٢٤) ب : ـ فانه
(٢٥-٢٥) و : الكلام له (٢٦) أ ب : ان الله

٦١ ـ اعلم (١) أن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى (٢) صفة له ، وكل ما هو صفة له فهوقديم ، (٣ فكلام الله تعالى(٤) قديم٣) . وثانيهما أن كلامه مؤلّف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ما هوكذلك فهو حادث ، فكلامه (٥) تعالى (٦) حادث . فافترق المسلمون إلى (٧ فرق أربع ،٧) ففرقتان (٨) منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول ٧وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى ٧ وقدحت الأخرى فى كبراه ، وفرقتان أُخريان ذهبوا إلى صحة الثانى ٧وقدحوا فى إحدى مقدمتى الأول ٧على التفصيل المذكور .

٦٢ ـ فأهل الحق منهم من (٩) ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحوا فى صغرى القياس الثانى فقالوا : كلامه (١٠) ليس من جنس (١١ الأصوات و الحروف١١) بل صفة أزليه قائمة (١٢بذات الله١٢) سبحانه(١٣) هوبها آمرٌ ناهٍ مُخبِر وغيرذلك ، [٤٢] يُدَلّ عليها بالعبارة أوالكناية أو الإشارة ، فإذا عُبِّر(١٤) عنها بالعربية فقرآن و بالسريانية (١٥) فإنجيل و بالعبرانية (١٦) فتوراة ، والاختلاف على (١٧) العبارات ٧ دون المسمّى .

٦٣ ـ والتفصيل فى هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى(١٨) عن شيء أوأمر به أونهى عنه إلى غير ذلك وأدّاه الأنبياء (١٩عليهم السلام١٩) إلى أممهم بعبارت دالّة عليه فلاشكّ

(١) ج : واعلم
(٢) ج : ـ تعالى
(٣-٣) ه و ز : ـ فكلام.... قديم
(٤) ج د : ـ تعالى
(٥) أ ب ج : فكلام الله
(٦) أ ب : سبحانه ، ج و ز : ـ تعالى
(٧-٧) ب ج : اربع فرق
(٨) ب ج و : فرقتان
(٩) د : ـ من
(١٠) أ ب د : + تعالى
(١١-١١) د : الحروف والاصوات
(١٢-١٢) د : بذاته
(١٣) أ ب د : تعالى
(١٤) ز : اعتبر
(١٥) ج : أو بالسريانية
(١٦) ج : أو بالعبرانية ، و : و بالعمرانية
(١٧) د و : فى
(١٨) ج : ـ تعالى، ه و ز : سبحانه
(١٩) ب : عليهم الصلاة والسلام ، ج : ـ عليهم السلام

أن هناك أموراً (١) ثلاثة : معانيَ (٢) معلومة و عبارات دالّة عليها معلومة أيضا وصفة يتمكن بها من(٣) التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات (٤) لإفهام المخاطبين ، [٤٣] ولا شكّ فى قِدَم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ، (٥) وكذا فى قدم صورة معلوميّة (٦) تلك المعانى والعبارات بالنسبة إليه تعالى،(٧) فإنْ كان كلامه تعالى (٨) عبارة عن تلك الصفة فلاشك فى قدمه ، و إنْ كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات (٩) فلا شكّ أنها ٧ باعتبار معلوميتها (١٠) له سبحانه أيضا قديمة ، ولكن لايختصّ هذا القِدم(١١) بها بل يعمّها ٧وسائرعبارات المخلوقين و مدلولاتها لأنها(١٢) كلها معلومة لله (١٣) سبحانه (١٤) أزلاً وأبداً . و إنْ كان عبارةً عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل ٧يقوم على ساق .

٦٤ ـ وما أثبته المتكلمون (١٥) من الكلام النفسى ٧فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر ، و إن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة ٧ فلاشكّ أن قيامها به سبحانه ليس إلّا باعتبار صورة معلوميّتها ، فليس صفة برأسها بل هو (١٦) من جزئيّات العلم ، ٧وأما المعلوم فسواءٌ كان (١٧) العبارات (١٨) أو مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فإنّ العبارات بوجودها الأصيل من مقولة الأعراض الغيرالقارّة ، ٧ وأما مدلولاتها

(١) ز : امور
(٢) ج و : معان
(٣) ب : فى
(٤) و : العبارة
(٥) ه : + وتعالى
(٦) هامش ج : مفهومية (خ)
(٧) ج : ـ تعالى
(٨) ج ه : ـ تعالى
(٩) ز : والعبارة
(١٠) ج ه و ز : معلوميته
(١١) و : القديم
(١٢) ز : ـ لانها
(١٣) ز : له
(١٤) د : تعالى
(١٥) ه : المتكلمين
(١٦) د : ـ هو
(١٧) أ ب : كانت
(١٨) ب : العبارة

فبعضها من قبيل الذوات (١) و بعضها من قبيل (٢) الأعراض الغير القارّة ، ٧ فكيف يقوم (٣) به سبحانه (٤) ؟

٦٥ ـ ولنذكر (٥) فى هذا المقام ٧ كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

[٤٤] قال الإمام حجة الإسلام (٦ رحمه الله ٦) : الكلام على ضربين أحدهما مطلق (٧) فى حق البارى ، (٨) والثانى فى حق الآدميين ، أما الكلام الذى ينسب إلى البارى تعالى (٩) فهو صفة (١٠) من صفات الربوبيّة ، فلا تشابُهَ بين صفات البارى تعالى وصفات (١١) الآدميين ، فإنّ صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثّر (١٢) وحدتُهم وتتقوم (١٣) أنيّتُهم (١٤) بتلك الصفات و تتعين (١٥) حدودُهم و رسومهُم بها ، ٧ وصفة البارى تعالى (١٦) لا تحدّ (١٧ ذاته ولا ترسمه ١٧) ٧ فليست إذن أشياءَ (١٨) زائدةً (١٩) على العلم الذى هو حقيقة هويّته تعالى .

---

(١) ز : + و بعضها من قبيل الاعراض القارة

(٢) ه : - قبيل — (٣) ب ه : تقوم

(٤) د : + و تعالى — (٥) د : فلنذكر

(٦-٦) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د قدس سره ، ز : رحمه الله تعالى

(٧) أ ب : يطلق ، د : - مطلق — (٨) أ ب د : + تعالى

(٩) ج : - تعالى — (١٠) أ ب : + له

(١١) و : و بين صفات — (١٢) ج : لتكثير ، د و ز : لتكثر

(١٣) ج : و بتقويم ، د : وتقوم ، ز : ويتقوم

(١٤) ج : ابنيتهم — (١٥) ب ج ه و ز : و يتعين ، د : و تعين

(١٦) ج ه و : - تعالى

(١٧-١٧) ج : و ذاته لاترسم ، و : بذاته ولاترسم ، ز : ذاته ولا يرسمه

(١٨) ه و : شيئا

(١٩) هامش ج : + متعددة (ن) ، ه و : زائدا ، ز : و زائدة

٦٦ ـ ومن أراد أن يعدّ صفات البارى (١) فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل و يعلم أن صفات البارى (٢) لا تتعدد (٣) ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا فى مراتب العبارات وموارد الإشارات ، و إذا أضيف علمه (٤) إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، و إذا أضيف (٥) إلى رؤية ضمير الخلق (٦) يقال بصير ، و إذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار (٧) الألهية و دقايق جبروت ربوبيته (٨) يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الكلام ، ٧ فإذن كلام البارى (٩) ليس شيئا سوى إفادته (١٠) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، كما (١١) قال (١٢) تعالى: وَلَمَّا (١٣) جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا (١٤) وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ، شرّفه الله (١٥) بقربه وقرّبه (١٦) بقدسه وأجلسه على بساط أنسه و شافهه (١٧) بأجلّ صفاته وكلّمه بعلم ذاته ، كما (١٨) شاء تكلم و كما أراد سمع .

٦٧ ـ و فى الفتوحات المكية (١٩ قدّس الله سرّ مصدرها ١٩) أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمّى (٢٠) قولاً وكلاماً ولفظاً ، والأمر الأخر

---

(١) ب د : + تعالى — (٢) ج : + تعالى

(٣) د و ز : يتعدد — (٤) د : + سبحانه

(٥) ج ز : + علمه — (٦) ج : الخلائق ، ز : الحقه

(٧) د : أسرار — (٨) أ ب : الربوبية ، هامش أ : ربوبيته (خ)

(٩) ب د : + تعالى

(١٠) أ ب ج : افاضة ، هامش أ : افادته (خ) افادة (خ) ، د : افادته و اضافته .

(١١) أ ب ج : - كما — (١٢) و : + الله

(١٣) أ ب ج د ه و ز : فلما — (١٤) و : لميقاته

(١٥) ب : - الله ، د : + تعالى — (١٦) ز : - و قربه

(١٧) و : شافهه — (١٨) ج : فكما

(١٩-١٩) ب : قدس الله مصدرها ، د و ز : قدس الله تعالى سر مصدرها

(٢٠) ج د : يسمى

يسمّى كتابةً ورقماً وخطّاً، (١ والقرآن يُخطّ ١) فله حروف الرقم ويُنْطَق (٢) به (٣) فله حروف اللفظ. فلمّا (٤) يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها؟ هل لكلام الله الذى هو صفته (٥)؟ أو هل للمترجم عنه؟ فاعلم (٦ أن الله قد أخبرنا بنبيّه ٦) (٧ صلى الله عليه وسلم ٧) (٨ أنه سبحانه ٨) يتجلى فى القيامة (٩) (١٠ فى صور ١٠) مختلفة فيُعْرَف (١١) ويُنْكَر، (١٢) (١٣ ومن كانت حقيقته تقبل ١٣) التجلى فلا (١٤) يُبْعِد أن يكون الكلام بالحروف المتلفّظ بها المسمّاة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله، وكما نقول (١٥) تجلّى فى صورة كما يليق بجلاله، كذلك نقول: (١٦) تكلم بحرف (١٧) وصوت كما يليق بجلاله. وقال (١٨) رضى الله (١٩) عنه بعد كلام طويل: فإذا تحقّقْتَ ما قرّرناه (٢٠) تبيّنْتَ (٢١) أن كلام الله (٢٢) هذا (٢٣) المتلو المسموع المتلفظ به المسمّى قرآناً وتوراةً وزبوراً وإنجيلاً.

(١-١) د: - والقرآن يخط — (٢) د: وينطبق
(٣) ب و ز: - به — (٤) أ ب د: + ذا
(٥) ز: صفة
(٦-٦) أ: ان الله تعالى قد اخبرنا نبيه، هامش أ: بنبيه (خ)، ب: ان الله تعالى قد اخبر نبيه، ج: انه قد اخبرنا نبيه، و: ان الله اخبرنا بنبيه
(٧-٧) أ و: عليه السلام، هامش أ: صلى الله عليه وسلم (صح)، د: - صلى... وسلم
(٨-٨) ه: - انه سبحانه — (٩) ج: يوم القيامة
(١٠-١٠) ج د: بصور، ه: على صور هامش ه: فى صور (خ)
(١١) د: + الناس — (١٢) و: وتلك
(١٣-١٣) أ: ومن كان حقيقته يقبل، ب: ومن كان حقيقته تقبل، ج: فمن كانت حقيقته تقبل، د: ومن كانت حقيقته يقبل، و: من كانت حقيقته يقبل
(١٤) ج: لا — (١٥) و: يقال
(١٦) و: يقول — (١٧) و: بحروف
(١٨) أ ب: + ايضا — (١٩) د: + تعالى
(٢٠) د: قرأناه — (٢١) ج: يثبت
(٢٢) أ ب د: + تعالى — (٢٣) و: مبدا

٦٨ - قال الشيخ صدر الدين القونوى (١) (٢ قدس الله سره ٢) فى تفسير الفاتحة: كان من جملة ما منّ الله (٣) على عبده، أراد به نفسه، أن (٤) أطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوى (٥ على كل ٥) علم (٦) جسيم، وأراه (٧ أنه ظهر ٧) عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتى (٨) (٩ القدرة والإرادة ٩) منصبغاً (١٠) بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام، وعيّنه (١١) حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعيّة والاستلزام (١٢).

٦٩ - فالذى (١٣) يظهر من كلام هؤلاء الأكابر أن الكلام (١٤) الذى هو صفته سبحانه ليس سوى (١٥) إفادته و إفاضته (١٦) مكنونات علمه على من يريد إكرامه، وأن الكتب المنزلة المنظومة (١٧) من حروف وكلمات كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه، لكنها (١٨) من بعض صور تلك الإفادة والإفاضة (١٩) ظهرت بتوسط العلم والإرادة والقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، يعنى عالم المثال، من بعض (٢٠) مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه. (٢١)

---

(١) د ه و: القنوى، ز: القونيوى — (٢-٢) ب د: قدس سره
(٣) ج ز: + به، د: + تعالى، و: + تعالى به
(٤) ج: اذ — (٥-٥) ج: لكل
(٦) و: - علم — (٧-٧) ج: آية ظهرت
(٨) و: صفة — (٩-٩) ج: الارادة والقدرة
(١٠) ج و: متصفا، هامش ج: منصبغا (خ)، ه: ومتصبغا
(١١) ج: وغيبه — (١٢) و: - والاستلزام
(١٣) د ه و: والذى — (١٤) د: - الكلام
(١٥) د: الا — (١٦) ب: وافاضة، و: + والاستلزام
(١٧) ج: + الكلمات — (١٨) و: لكونها
(١٩) ج: الاضافة، هامش ج: الافاضة (ظ)
(٢٠) د: + من — (٢١) د و: + و تعالى

٧٠ ـ فالقياسان المذكوران فى صدر [١] المبحث [٢] ليسا بمتعارضين فى الحقيقة، فإن المراد بالكلام فى القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه، [٣] وفى الثانى ما ظهر [٤] فى البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فِرَق المسلمين لعدم الفَرْق بين الكلامين والله سبحانه أعلم.

٧١ ـ قال بعضهم فى قوله تعالى وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً : اعلمْ [٥] أن هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التى يقع [٦] التقاول فيها، فإنْ كان واقعاً فى [٧] العالم المثالى [٧] فهو شبيه بالمكالمة [٨] الحسيّة، وذلك بأنّ يتجلّى لهم الحقّ [٩] تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحوّل، و إنْ كان واقعاً فى عالم الأرواح من حيث تجرّدها فهو كالكلام النفسىّ، فيكون قول الله [١٠] لهم إلقاءَه [١١] فى قلوبهم المعنى المُرادَ. ومن هذا يتنبه الفَطِن على كلام الله تعالى [١٢] و مراتبه، فإنه عين المتكلم فى مرتبةٍ ومعنى قائم به فى أُخرى كالكلام النفسى، و إنه مركب من الحروف و معبَّر [١٣] بها [١٤] فى عالمَىِ المثال والحس [١٤] بحسبهما.

---

(١) ه : ـ صدر (٢) ه و : البحث

(٣) د : تعالى (٤) ج : ظهرت

(٥) د : ـ اعلم (٦) د : تقع

(٧-٧) ج د : عالم المثال ، ه : العالم المثال

(٨) ه و ز : للمكالمة (٩) د : + سبحانه وتعالى

(١٠) ب : + تعالى ، د + سبحانه و تعالى

(١١) د : + سبحانه وتعالى (١٢) د : + وتقدس ، ه و ز : ـ تعالى

(١٣) ج : و تعين ، هامش ج : و معبر (خ صح)

(١٤-١٤) أ ب : فى العالم المثالى والحسى ، هامش أ : فى عالمى المثال والحس ، ج ه : فى عالمى المثالى والحسى ، و : فى عالم المثالى والحسى

٧٢ ـ [١] **القول فى بيان أن لا قدرة للممكن** [١]. ذهب الشيخ ابوالحسن الأشعرى [٢] رحمه الله [٢] إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى [٣] وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل [٤] الله سبحانه [٥] [٧] أجرى عادته بأنه [٦] يوجِد فى العبد قدرة واختياراً ، [٧] [٨] فإذا لم [٨] يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما ، [٩] فيكون فعل العبد مخلوقاً لله [١٠] إبداعاً و إحداثاً و مكسوباً للعبد ، و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه [١١] تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً له . [٤٥]

٧٣ ـ وقال الحكماء : هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف [١٢] بقدرة يخلقها [١٣] الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

٧٤ ـ ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود [١٤] الحقّ [١٥] سبحانه وتعالى [١٥] لما تنزّل من مرتبة وحدته و إطلاقه إلى مراتب [١٦] التكثر [١٧] والتقيد [١٨] إنما

(١-١) د : القول فى أفعال العباد ، ه و : ـ القول . . . للممكن ، هامش و : القول فى الاختيار (صح) ز : فى بيان ان لاقدرة للممكن

(٢-٢) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د و : ـ رحمه الله

(٣) أ ب ه : ـ تعالى (٤) ب : + ان

(٥) ب : ـ سبحانه ، و : + تعالى (٦) ب : بأن ، هامش أ : بأنه (خ)

(٧) د : واختيار (٨-٨) هامش ج : اما اذا لم (ن)

(٩) ز : لها (١٠) د ز : + تعالى

(١١) د : ـ منه (١٢) ج : + عنها

(١٣) ز : يخلقه (١٤) ج : وجود

(١٥-١٥) أ : تعالى ، ط : سبحانه (١٦) ط : مرتبة

(١٧) د ط : الكثرة ، هامش أ : الكثرة (خ) ، هامش د : التكثر (خ) ، ج : الكون

(١٨) ج د ط : التقييد ، هامش د : التقيد (خ)

تنزل بأحدية جمع (١) جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت (٢ ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل٢) كذلك تقيدت (٣) صفاته وأسماؤه بحسبها ، فعلم العباد (٤ وإرادتهم وقدرتهم٤) كلها صفات الحق سبحانه (٥) تنزلت من مرتبة إطلاقها (٦ إلى مراتب التقيد٦) بحسب استعدادات العباد ، (٧) فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها (٨) لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم (٩) وظهورها فيهم وتقيّدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك . ومعنى كونها (١٠ مكسوبة لهم١٠) أن (١١ لخصوصيات استعداداتهم١١) مدخلاً فى تقيد القدرة المتعلقة بها (١٢) المؤثِّرة فيها لا أن لهم تأثيراً فيها .

٧٥ ـ القول (١٣ فى صدور الكثرة عن ١٣) الوحدة . ذهب (١٤) الأشعرية (١٥) إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لايجوّزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة (١٦) كثرةً لاتحصى مستندة (١٧) بلا واسطة إلى الله تعالى ٧ مع كونه (١٨) منزهاً (١٩) عن التركيب .

(١) أ : ـ جمع — (٢-٢) ج ط : الوجود بحسب المراتب
(٣) ط : تقيد — (٤-٤) ج : وقدرتهم وارادتهم
(٥) أ : + و تعالى
(٦-٦) ج : ـ الى.... التقيد ، د ط : الى . . . التقييد ، هامش د : التقيد (خ)
(٧) د : القوابل ، هامش أ : القوابل (خ)
(٨) ط : ـ وحدها — (٩) ج ط : مرتبتهم
(١٠-١٠) ط : منسوبة اليهم. — (١١-١١) د : لهم
(١٢) ج : + الغير
(١٣-١٣) ج : فى صدور الكثرة من ، د : فى صدور الكثير من ، هامش د : صدور الكثرة عن الوحدة ، ط : فى كيفية صدور الكثرة عن
(١٤) د : ذهبت
(١٥) أ : الاشاعرة ، هامش أ : الاشعرية (خ)
(١٦) د : الكثيرة — (١٧) د : مستند
(١٨) ج : + تعالى — (١٩) ط : متنزها

٧٦ ـ والحكماء منعوا جواز (١) استناد الآثار المتعددة إلى (٢ المؤثر الواحد البسيط ٢) إلا بتعدد آلاته ، (٣) كالنفس الناطقة (٤) يصدر (٥) عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هى الأعضاء والقوى الحالّة فيها أو بتعدد (٦ شرط أو قابل ٦) كالعقل الفعّال على رأيهم ، فإن الحوادث فى (٧ عالم العناصر ٧) مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة .

٧٧ ـ وأما (٨) البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لايكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل ، كالمبدأ الأول ، فلايجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد . وبنوا على ذلك كيفية صدور (٩) الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاءالله تعالى . ولا يلتبس (١٠) عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة . (١١)

٧٨ ـ ولكلٍ من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه و قوادح فيما ذهب إليه مَن يخالفه ، ٧ والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون فى ذلك ، لكن خالفوهم (١٢) فى كون المبدأ الأول كذلك ، فإنهم يثبتون له (١٣) تعالى (١٤) صفات ونسباً (١٥ مغايرة له عقلاً ١٥) لا خارجاً كما سبق ، فيجوّزون (١٦) أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأً للعالم كثرةٌ من حيث كثرةِ

(١) ط : ـ جواز — (٢-٢) ط : مؤثر واحد بسيط
(٣) ط : الالة — (٤) د : + فانه
(٥) أ : تصدر — (٦-٦) ط : الشرط والقابل
(٧-٧) أ : العالم العنصرية ، ط : عالم العنصر
(٨) ط : فان — (٩) د : صدو
(١٠) ط : + ولا يذهب — (١١) ج : فائدة
(١٢) ج : خالفهم — (١٣) ط : لله
(١٤) د : سبحانه و تعالى — (١٥-١٥) أ : تغايره عقلا ، د : مغايرة عقلا
(١٦) ج : فيجوز

صفاته[١] واعتباراته، وأما من حيث وحدته الذاتية فلايصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته يلحقه[٢] سائر الاعتبارات وبواسطة[٣] كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية.

٧٩ ـ فالصوفية [٤] يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، و يوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول و يخالفونهم فى تجويز صدور[٥] الكثرة عن الواحد الحقيقى.

٨٠ ـ ولما كان المتكلمون يجوّزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لاحاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية، فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات [٦] مختلفة، كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه [٧] والثلثية [٨] باعتبار الثلاثة معه[٩] وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير.

٨١ ـ ولما كان المبدأ الأول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه فى صدور [١٠ الكثرة عنه ١٠] محتاجة [١١] إلى لطف قريحة، فنورد الوجه الممكن فيه،[١٢] وهو[١٣] أن نفرض [١٤] الواحد الأول [١٥] ا، و الصادر عنه ب و هو فى المرتبة الثانية، فلا ا بتوسط ب يكون أثر وليكن ج و لِب وحده أثر وليكن د، وهما فى المرتبة الثالثة، ثم

---

(١) ج: + ونسبه
(٢) ج: تلحقه
(٣) ج: و بواسطته
(٤) ط: + رحمهم الله تعالى
(٥) ج: صدوره
(٦) ج: - باعتبارات
(٧) ج: - معه
(٨) ج: و ثلاثية
(٩) ج: - معه
(١٠-١٠) د: الكثير منه
(١١) أ ج د: محتاجا
(١٢) د: - فيه
(١٣) د: فهو
(١٤) أ: يفرض
(١٥) ج: + و هو المرتبة الاولى، ط: + تعالى

يكون ل ا مع ج أثر وليكن ه، و ل ا ب مع ج أثر وليكن ز،[١] و ل ا مع د أثر وليكن ح، و ل ا ب مع د أثر وليكن ط، و لِب مع ه [٢] أثر وليكن ي، و لِب مع د أثر وليكن ك،[٣] و ل ج وحده أثر وليكن ل، و ل ز [٤] وحده أثر وليكن م، و ل ج د معاً أثر وليكن ن، و من ا ج د أثر وليكن س، و من ب ج د أثر وليكن ع، و من ا ب ج د أثر وليكن ف.

٨٢ ـ المرتبة الأولى ا. المرتبة الثانية ب من ا. المرتبة الثالثة ج من ا ب، و د من ب. المرتبة الرابعة [٥] ة من ا ج، ز من ا ب ج، [٦ ح من ا د، ٦] ط من ا ب د، [٧ ى من ب ج، ٧] [٨ ك من ب د، ٨] ل من ج، [٩ م من د، ٩] [١٠ ن من ج د، ١٠] [١١ س من ا ج د، ١١] [١٢ ع من ب ج د، ١٢] [١٣ ف من ا ب ج د، ١٣] وهذه [١٤ اثنتا عشرة ١٤] وهى فى[١٥] المرتبة الرابعة.

٨٣ ـ و إنْ اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعالى، [١٦] مثلاً ب بالنظر إلى ا، و ج بالنظر إلى ا و إلى ب و إليهما، [١٧] وكذلك فى د [١٨] بالنظر إلى ا و إلى ب و إلى كليهما

---

(١) د: ن
(٢) د: ج
(٣) ج: ل
(٤) ج: ولد، د: ولن، ط: ولب
(٥) ج: + من
(٦-٦) د: ل من ا ى
(٧-٧) د: ى من ا ج
(٨-٨) د: ك من ب ى
(٩-٩) أ: م من ز، د: م من ى، ط: م من ب
(١٠-١٠) د: ن من ج ى
(١١-١١) د: س من ا ج ى
(١٢-١٢) ج: ع من ا ب ج د، د: ع من ب د ج ى، ط: ع ف من ا ب ج
(١٣-١٣) د: ف من ا ب ج ى، ط: د من ب ج د
(١٤-١٤) ج: اثنى عشرة، ط: اثنا عشر
(١٥) أ: - فى
(١٦) د: العالى
(١٧) ج: والى كليهما
(١٨) د: ط

وعلى هذا القياس فيما دونها [1] صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك ، ٧ فإن [2] تعدّينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة ومابعدها صارت الآثار والاعتبارات بلانهاية، ويمكن أن يكون للأول [3] باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه [4] بهذه الاعتبارات موجودات لانهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض .

٨٤ ـ قالوا: ويكون [5] فى العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد [6] أربعة اعتبارات: أحدها وجوده وهو له من الأول ، [8] وماهيته [9] وهى له من ذاته ، وعلمه [10] بالأول وهو له بالنظر إلى [11] الأول ، [12] وعلمه [13] بذاته وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر [14] عنه بهذه الاعتبارات صورةُ فلكه و مادّته ٧ وعقله و نفسه ، ٧ و إنما أوردوا [15] ذلك بطريق المثال ليُوقَف [16] على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد .

٨٥ ـ ولم يدّعوا أنهم واقفون [17] على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، [18] ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، و إنما أثبتوا عقولاً عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقلّ

(١) ج : دونهما (٢) د : بأن
(٣) ج : + تعالى (٤) ط : عنه
(٥) ج ط : يكون (٦) ج : المواحد، ط : + تعالى
(٧) أ ج د : أربع (٨) د ط : + تعالى
(٩) أ : والثانى ماهيته ، هامش د : الثانى (صح)
(١٠) أ : والثالث علمه، هامش د : الثالث (صح)
(١١) أ ج د : فى (١٢) ط : + تعالى
(١٣) أ : والرابع علمه، هامش د : الرابع (صح)
(١٤) ج : فيصدر (١٥) ج : او روا
(١٦) أ ج : ليتوقف (١٧) ج : واقفوه
(١٨) د : المنكثرة

منها نظراً [1] إلى الأفلاك التسعة [2] الكلية ، [3] وأما أكثر [3] فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس ، ولم يتعرّضوا للكواكب [4] السيّارة والثابتة ، [5] فجوّزوا [6] أن يصدر من [7] المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض و باعتبار دون اعتبار ، ٧ وهذه الاعتبارات ليست مفروضة [8] وليست [9] بعلة [10] تامّة لشيء ، [11] بل إنما [11] هى اعتبارات انضافت [12] إلى مبدأ واحد، فتكثّر [13] بسببها معلولاتُه ، [14] ولايجب كون الاعتبارات أموراً وجوديةً عينيةً بل يكفى كونُها عقليةً ، فإنّ الفاعل الواحد تفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالاً [15] كثيرةً .

٨٦ ـ وأما الصوفية المحققون فقد جوّزوا فى المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنتشئة [16] بعضها عن بعض المبتدئة [17] عن [18] اعتبار واحد هو الصادر الأول ، وينتشىء [19] منه [20] الاعتبارات الأُخَر ، ويصدر [21] بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية فى مرتبة واحدة .

(١) ج : بالنظر (٢) ج : - التسعة
(٣) ج : وما اكثر منها، ط : لا لانها لايجوز ان تكون اكثر
(٤) ج : + السبعة (٥) هامش د : والثوابت (خ)
(٦) ج : فيجوز (٧) ج ط : عن
(٨) ج : معرضة (٩) ط : ولا
(١٠) ج : علة (١١-١١) أ : و انما ، ط : انما
(١٢) ج : اضافت (١٣) ج : فيكثر
(١٤) ج : معلوماته ، د : معلولات (١٥) ط : أفعال
(١٦) هامش د : المتشعبة (خ) (١٧) ج : المبتدأة
(١٨) أ : من (١٩) ج : و ينشىء ، ط : فينتشىء
(٢٠) ط : عنه (٢١) ج : تصدر

٨٧ ـ وهذه الأمور الوجودية تنقسم (١ أولاً إلى قسمين : ١) قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من(٢) وجه واحد وهو كونه فى حقيقته ممكناً مخلوقاً، فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف (٣) قبولُه للوجود من مُوجِده واتّصافُه به على شرط غير الحق سبحانه، وهذا القسم له الأوّلية الوجودية فى مرتبة الإيجاد، ويختص بهذه المرتبة (٤) القلم الأعلى والملائكة المهيّمنة (٥) والكُمّل والأفراد من بعض الوجوه، (٦) يعنى من حيث (٧ أرواحهم المجردة٧) لا من حيث تعلقها (٨) بأبدانهم العنصرية، والقسم الآخر، مع أنه ممكن(٩) فى ذاته، (١٠ وجوده متوقف١٠) على أمر وجودى غير (١١ محض الوجود١١) الحق، (١٢) وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح وإما أكثر كما فى سائر الموجودات.

٨٨ ـ وظهر(١٣) من هذا التقرير(١٤) أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجودَ فى رتبته (١٥) وهو العقل الأول، وعلى مذهب الصوفية (١٦) نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يثبتون فى رتبته(١٧) موجودات أُخَر كما سبق.

(١-١) ج : أول ما ينقسم قسمين ، د : الى ما ينقسم قسمين ، ط : أول ما تنقسم الى قسمين

(٢) ج : فى — (٣) أ : + عليه

(٤) ج : الرتبة — (٥) ج : المهيمية

(٦) ج : الوجود — (٧-٧) هامش أ : تجرد (ظ) [أرواحهم]

(٨) د : تعقلهم ، هامش د : تعلقهم (خ)

(٩) ج : يمكن

(١٠-١٠) ج : وجوده يتوقف ، د : يتوقف وجوده

(١١-١١) ج : مختص بوجود — (١٢) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٣) ط : فظهر — (١٤) ج : التقدير

(١٥) ج د : مرتبته — (١٦) ط : + رحمهم الله تعالى

(١٧) ج : رتبة، د : مرتبته

٨٩ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (١ قدس الله سره١) : وذلك الواحد الصادر أولاً (٢) عندنا هو الوجود العامّ المُفاض على أعيان الممكنات، يعنى الأعيان الثابتة لها، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمّى بالعقل الأول (٣) أيضا وبين(٤) سائر الموجودات، وليس(٥) ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة: ثم قال (٦ قدس سره٦) بعد ذلك: وهذا الوجود العامّ ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران و قبول حكم الاشتراك.

٩٠ ـ ولا يخفى على الفطن (٧) أنه إذا لم يكن الوجود مغايراً (٨) للوجود الحق(٩) فى الحقيقة لم يكن الصادر(١٠) هو الوجود العامّ باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط، (١١ فالصادر الاول عندهم فى الحقيقة هو نسبت العموم والانبساط، ١١) فإنه لولم ينبسط أولاً ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم(١٢) لم يتحقق قابل أصلاً، وبعد ما تحققت القوابل لولم ينبسط عليها لم يوجد موجود عينى أصلاً.

٩١ ـ و بهذه النسبة الانبساطية (١٣) تحققت النسب (١٤) الأسمائية(١٥) للذات الإلهية

(١-١) أ : ـ قدس الله سره ، د : قدس سره ، ط : قدس الله تعالى سره

(٢) د : الاول — (٣) أ د : ـ الاول

(٤) ج : وهى — (٥) أ : ليس

(٦-٦) أ : قدس الله سره — (٧) ج : + العارف

(٨) أ : باعتبار مغايرته ، هامش أ : باعتبار مغايراً للوجود (خ صح)

(٩) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٠) ط : + الاول — (١١-١١) ج ط : ـ فالصادر .... والانبساط

(١٢) ط : + المحقق

(١٣) أ : والانبساط ، هامش أ : الانبساطية (خ)

(١٤) ط : النسبة — (١٥) ج : الايجابية

والحقائق الكونية في مرتبة العلم الألهى ، فهى سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها إلى (١ اعتبار آخر ، ١) بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها ، وانبساط الوجود بالظهور بصور (٢) القوابل ليس بالمرة ، بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من (٣) الواحد الحقيقى ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشيء (٤) منها (٥) الظهور بصور سائر القوابل (٦ منتشئاً بعضها من بعض .

٩٢ ـ وأما انبساطه على القوابل ٦) لإيجادها (٧) فى العين (٨ فلايلزم أن يكون ٨) على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العينى اكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة (٩ قدس الله أسرارهم ٩) .

---

(١) ج ط : اعتبارات آخر (٢) ج : بصورة

(٣) ط : عن (٤) ط : ينشأ

(٥) أ : بها ، هامش أ : منها (خ) منه (خ اصح)

(٦-٦) ج : ـ منتشئا .... القوابل (٧) ط : لاتحادها

(٨-٨) أ : فلابد ان يكون ، هامش أ : فلا يلزم ان يكون ، ج : ـ فلا .... يكون ، ط : فلا يكون

(٩-٩) ج : ـ قدس الله اسرارهم ، د : قدس الله تعالى اسرارهم ، ط : رحمهم الله تعالى

حواشي الجامي

على

الدرة الفاخرة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

١ - وذهب[١] بعضهم إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات ، فمن ذهب[٢] إلى أنه زائد على الذات أراد به الكون ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات ، فعند تحرير[٣] المبحث[٤] يرتفع الاختلاف . [٥] ويخدشه[٦] أن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة .

٢ - (١) فإنْ قلتَ: يلزم على مذهب المتكلمين أن يكون لكل شيء وجودان [أ] وعلى مذهب الحكماء ثلاثة[٧] وجودات ، [ب] قلتُ : أُجِيب من جانب المتكلّمين بأنّ[٨] معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً ، و من جانب الحكماء بأن هذا التغاير إنما هو بحسب العقل[٩] لا غير فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو[١٠] الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان ، على أنّا لو فرضنا كون الوجود زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضا[١١] كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم[١٢] العامّ أو الحصة منه صورة عقلية محضة ، ولو

(أ ه م ن)

(١) أ ه : ذهب

(٢) م : - ذهب

(٣) ن : تجوير

(٤) أ : البحث

(٥) أ : الاختلافات

(٦) ه : يجد فيه ، م : يجد منه

(أ ه م ن)

(٧) م ن : ثلاث

(٨) م : + قلت

(٩) ن : التعقل

(١٠) م : - هو

(١١) ن : - ايضا

(١٢) أ : المفهوم

سُلِّم فاتحاد [١] الموضوع و المحمول بحسب الخارج ضروري ، فمن أين يلزم فى الانسان وجودان .

(٢) وفيه تأمل، فإن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو فى العقل لا فى الخارج [٧] كما حُقّق فى موضعه ، فإذا [٢] تغاير الوجودان [٣] عقلاً يلزم أن يكون للماهية وجودان [٣] كما لايخفى، وأجيب عنه [٧] بأن الوجود العقلى نوعان : وجود أصيل كوجود العلم مثلاً ووجود ظلّى كوجود المعلومات، والتغاير بين الوجودين عقلاً إنما هو بالاعتبار [٤] الثانى لاالأول، ولا شكّ أن اتصاف الماهية بالوجود فى العقل إنما هو بالوجود [٥] الأصيل [٦] لاالظلى ، ولا يخفى على المتفطن الخبير أن القول بأن [٧] اتصاف الماهية الخارجية [٨] بالوجود الخارجى إنما هو فى العقل يستلزم [٩] أن يرتفع [٩] الوجود الخارجى بارتفاع العقول [١٠] رأساً وبطلانه أظهر من أن يخفى، كيف ويلزم منه أن لايكون اتصاف الواجب [١١] سبحانه [١٢] بالوجود الخارجى إلا فى العقل ، وإذا [١٣] ارتفعت العقول لم يبق موجوداً [١٤] فلايكون واجباً .

(٣) فإن قلتَ : لايلزم من ارتفاع العقل ارتفاع الوجود الخارجى بل يبقى [١٥] باعتبار علم المُوجِد سبحانه ، قلتُ [١٦] : ما [١٧] تقول فى وجود [١٨] الموجد سبحانه ؟

---

(١) ن : اتحاد
(٢) م : واذا
(٣-٣) م : - عقلا .... وجودان
(٤) ن : باعتبار
(٥) ه : بوجوها ، م ن : بوجود
(٦) ن : الاصلى
(٧) ه م : فى
(٨) م : خارجية ، ن : - الخارجية .
(٩-٩) م : - ان يرتفع
(١٠) م : الوجود الخارجى
(١١) ه م : وجوده
(١٢) ن : - سبحانه
(١٣) ه م : فاذا
(١٤) أ ه : + أصلا
(١٥) م : يتبقى
(١٦) م : قلنا
(١٧) م : - ما
(١٨) ن : - وجود

[٧] فإنّ توقفه على علمه به [١] سبحانه ينافى الوجوب ، ثم اعلمْ أن ما قيل من أن ثبوت شيء [٢] لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجى إنما يصح فيما [٣] عدا الوجود، وأما فى [٤] الوجود فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق ، بل ينبغى أن يكون عند الاتصاف [٥] موجوداً ولا شك أنه عند الاتصاف [٥] موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر ، وليس هذا من قبيل الاستثناء فى المقدمات [٦] العقلية فإن العقل إنما يحكم بذلك مطلقاً لذهوله عن خصوصية الوجود ، فإذا تنبّه لذلك لم يحكم بها كلياً إلا فيما عدا الوجود ، كيف [٧] ولو حكم بها [٨] كلياً يلزم أن يتوقف اتصاف الماهية فى العقل بالوجود الخارجى على وجودها فى العقل ، واتصافها [٩] بالوجود فى العقل [١٠] على وجود آخر سابق [١٠] وهلّم جراً ، فيلزم التسلسل [١١] وليس هذا من قبيل التسلسل [١١] فى الأمور الاعتبارية فإن كل سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلايتحقق [١٢] بدونه، تأمل . [١٣]

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] يعنى [١٤] المفهوم العامّ والحصّة .

[ب] يعنى [١٥] المفهوم العامّ [١٦] [١٧] وحصّته والوجودات الخاصّة . [١٧]

---

(١) م : - به
(٢) ن : الشىء
(٣) أ : فى ما
(٤) ه م : - فى
(٥-٥) أ : - موجودا .... الاتصاف
(٦) م : العدمات
(٧) ه م : تأمل
(٨) ه م : به
(٩) م : وايضا فيها
(١٠-١٠) ه م : - على ....سابق
(١١-١١) م : - وليس . . . . التسلسل
(١٢) ن : تحقق
(١٣) م : فليتأمل
(أ ج د ه ن)
(١٤) أ : اى ، ج : معنى
(١٥) أ : اى
(١٦) أ : - العام
(١٧-١٧) أ ج : والحصة والوجود الخاص

٣ ـ يعني[1] المفهوم العامّ والحصة .

٤ ـ فسقط [2] بذلك مايقال من أن معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج ومعلوم لكل أحد ، وحقيقة الواجب موجودة غيرمعلومة فلايكون هو [أ] إيّاها.

[ب] فإنّ ما [3] هومفهوم [4] اعتبارى و معلوم[3] لكل أحد إنما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا [5] حقيقة الوجود .

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] أى الوجود .

[ب] أى الحقيقة .

٥ ـ (١) اعلمْ إن معنى [6] الوجود والكون[6] والثبوت [7] والحصول والتحقق إذا أُريد بها المعنى المصدرى مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية التى لايحاذى بها أمر فى الخارج، وهو زائد على الحقائق [8] كلها [9] واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه [10] للعقل[9] أن يتعقلها مجرّدةً عن الوجود أولاً ، ثم يحكم عليها بالوجود، لا[11] بحسب الخارج بأن يكون فى الخارج أمرهو الماهية و آخرهو الوجود،[12] وأنّه غير[12] محمول على الموجودات الخارجية

(أ ب هـ م)

(١) ب : أى

(أ هـ ى م)

(٢) أ ى : فيسقط

(٣-٣) هـ : يكون مفهوماً اعتباريا ومعلوما

(٤) م : امر

(٥) م : ولا

(أ ب ى)

(أ ط ى ن)

(٦-٦) ن : الكون والوجود

(٧) ط ن : ـ والثبوت

(٨) ن : الذوات

(٩-٩) ن : ـ واجبها .... للعقل

(١٠) ط : ان

(١١) ط : ولا

(١٢-١٢) ط ن : وغير

مواطأةً بل الذهنية أيضاً إلا [1] على حصصه المتعينة بإضافته [2] إلى الحقائق فما ذهب إليه الحكماء من أن الوجود الخاصّ الواجبى الذى هو عين ذات الواجب تعالى [3] فرد من أفراده [7] غيرصحيح ، [7] وكيف [4] يصح ذلك وهم مصرّحون [5] بأنه من المعقولات الثانية التى لايحاذى بها أمر فى الخارج كما مرّ .

(٢) ثم إنه لايشك عاقل فى أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون نفس حقيقة الواجب [6] [7] الذى هو مبدأ الموجودات ،[7] فكيف يُظنّ بالصوفية القائلين بوحدة الوجود ووجوبه [8] أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور، [9] ويُورَد عليهم ما يورد[9] على القول بهذا ، والذى يُفْهَم [10] من تصفُّح كلام محققيهم هوأن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور بسبب [11] اقترانه بالماهيات وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهات ، وذلك الأمر هو الوجود حقيقةً ، وهوحقيقة الواجب تعالى . والوجود بالمعنى[12] المذكور أثرمن آثاره وعكس من أنواره ، وهو [13] متحقّق [14] فى نفسه[13] محقّق لما [15] سواه قائم بذاته مقوِّم [16] لما عداه ، ليس عارضاً للماهيات بل الماهيات عارضة له قائمة به على وجه لايُخِلّ بكمال قدسه و نعت جلاله ، [17] وسيأتى بسط [18] الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى .[17]

(١) ط : بل

(٢) ن : باضافة

(٣) ن : ـ تعالى

(٤) ط : كيف

(٥) ط : يصرحون

(٦) ط : + تعالى

(٧-٧) ط : ـ الذى .... الموجودات ، ن : مبدأ الموجودات

(٨) ن : و جوابه

(٩-٩) ن : ويورد عليهم ما يرد ، ط : فرد عليهم ما يرد

(١٠) أ ى : نفهم

(١١) ن : سبب

(١٢) ط : ـ بالمعنى

(١٣-١٣) ط : ـ متحقق فى نفسه

(١٤) ن : يتحقق

(١٥) ن : بما

(١٦) ط : مقيم ، ن: مقدم

(١٧-١٧) ط : ـ وسيأتى.... تعالى

(١٨) ن : ـ بسط

٦ ـ ليس للوجود أفراد حقيقية كما للإنسان مثلا، فإن الوجود حقيقة واحدة لاتكثر فيها ، وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات ، والإضافة أمر اعتبارى ، فليس لها أفراد موجودة متغايرة (١ حقيقية مغايرة ١) لحقيقة الوجود .

٧ ـ فإنه (٢) يختلف فى الجزئيات مع أنه عارض واحد كالبياض مثلاً ، فانّه يختلف فى جزئياته وذلك الإختلاف لا يُخل بوحدته. (٣)

٨ ـ ذهب أهل الله إلى أن الوجود باعتبار تنزّله إلى مراتب الأكوان وظهوره فى حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتدّ خفاؤه فيضعف (٤) ظهوره وكمالاته ، وباعتبار قلّتها يشتدّ نوريته ويقوى ظهوره فيقوى ظهور كمالاته وصفاته ، فيكون إطلاقه على القوىّ أولى إطلاقه على الضعيف .

٩ ـ التفاوت ليس فى حقيقة الوجود بل فى ظهور خواصّه من العلّيّة والمعلولية وشدة الظهور فى القارّ (٥) الذات (٦ وضعفه فى غير القارّ الذات ، ٦) كما أن التفاوت بين (٧) أفراد الإنسان ليس فى نفس الإنسانية بل بحسب ظهور خواصّها فيها ، (٨) فلو كان ذلك التفاوت مُخْرِجاً للوجود من أن يكون عين (٩) حقيقة الأفراد (١٠) لكان مخرجاً للإنسان من أن يكون عين حقيقة أفراده ، والتفاوت الذى بين أفراد الإنسان لايمكن مثله فى أفراد شىء آخر من الموجودات ، ولذلك صار بعضها أعلى (١١) مرتبةً وأشرف مقاماً من الأملاك

(أ هـ ى م)

(١-١) أ ى : حقيقية مغايرة ، م : حقيقته مغايرة

(أ هـ م ن)

(٢) م : بانه
(٣) ن : بواحدته

(أ هـ ى م)

(٤) م : فيتضعف

(أ هـ م ن)

(٥) ن : قار
(٦-٦) أ : ـ وضعفه .... الذات
(٧) م : عن
(٨) ن : ـ فيها
(٩) م : عن
(١٠) أ : افراده
(١١) م : على

وبعضها أسفل رتبةً وأخسّ حالاً من البهائم .

١٠ ـ قال الشيخ صدرالدين (١) القونوى (٢) (٣ رضى الله عنه ٣) فى موضع تصدّى فيه لتعليل مسئلة (٤) من مسائل هذه الطريقة بلسان أرباب النظر : اعلمْ أن غرضى من ذكر هذا التعليل ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة (٥) عند السامعين بهذا التعليل (٦) ولا بيان مستندى فى القول بها ، فإن المستند والدليل عندى فى هذا ومثله إنما هو الكشف الصريح والذوق الصحيح ، بل ذكر هذا ونحوه يقع فى غالب الأمر تأنيساً للمحجوبين وأهل الإيمان الضعيف بهذه الطريقة وأربابها ٧ لبقية (٧) حكم تردد ٧ باقٍ فى محالهم (٨) .

١١ ـ كذا قال (٩) عين القضاة الهمذانى قدس سره فى تماهيده ، وقال أيضا فيها : لاتبادرْ إلى التكذيب فيما لايدركه عقلك الضعيف ، فإن العقل خُلِق لإدراك بعض الموجودات كما أن البصر خُلِق لإدراك بعض المحسوسات ، و هو عاجز عن إدراك (١٠ المشمومات والمسموعات ١٠) والمذوقات ، فكذلك العقل يعجز عن إدراك كثير من الموجودات ، نعم هو مُدرِك (١١) لأشياء (١٢) محصورة قليلة بالإضافة إلى كثرة (١٣) الموجودات التى هو عاجز عن إدراكها .

١٢ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (١٤) : إن للعقول حداً تقف (١٥) عنده من

(أ هـ ى ع)

(١) ى : العين
(٢) ع : القنوى
(٣-٣) هـ : قدس الله تعالى سره ، ع : قدس سره
(٤) أ : مسألة
(٥) ع : ـ المسئلة
(٦) ى : الدليل
(٧) ع : ببقية
(٨) ع : كلهم

(أ هـ ى م)

(٩) هـ : قاله
(١٠-١٠) م : المسموعات والمشمومات
(١١) م : يدرك
(١٢) م : الاشياء
(١٣) م : كثيرة من

(أ هـ ى م)

(١٤) هـ : القنوى قدس سره ، م : القنوى
(١٥) م : يقف

حيث (١) هى مقيَّدة بأفكارها ، فقد تحكم (٢) باستحالة أشياء (٣) كثيرة هى ، عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة ، من قبيل الممكنة (٤) الوقوع بل واجبة الوقوع ، لأنه لاحدَّ للعقول المطلقة تقف(٥) عنده بل ترقى(٦) دائماً فتتلقى (٧) من الجهات العلية والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : « مَايَفْتَحِ ٱللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمْ » .

١٣ - (١) اعلمْ أن (٨) (٩ الحكيم الوهّاب ٩) عزّ شأنه (١٠) أعطى للإنسان (١١) عدة قوى ظاهرة وباطنة يترتّب على كلٍ منها نوعٌ من الآثار ، ولكن اقتضت حكمته أن لايبلغ (١٢ قدر هذه ١٢) القوى مبلغاً يترتب عليه جميع مراتب تلك الآثار ، (١٣ فلايكون(١٤) قوته البصريه تفى بإبصار ١٣) كل ما يمكن أن يُبْصَر ولاقوته (١٥) السمعية بسماع كل ما يمكن أن يُسْمَع إلى غير ذلك ، وكذلك قوته العقلية أيضاً ، و إن كان (١٦) أتمَّ قواه ، (١٧) ليس (١٨) من شأنها أن تدرك (١٩) حقائق الأشياء وأحوالها حتى الأمور الإلهية إدراكاً قطعياً لايبقى معه ارتياب (٢٠) اصلاً .

(١) هم : + ما
(٢) م : يحكم
(٣) ى : امور
(٤) ه : - الممكنة
(٥) م : يقف
(٦) ه : تترقى
(٧) هم : فيتلقى
(أ ج ى س)
(٨) ج : - ان
(٩-٩) ج س : الوهاب الحكيم
(١٠) س : اسمه
(١١) ج س : الانسان
(١٢-١٢) ج : فرد من القوى
(١٣-١٣) س : فالقوة البصرية لاتقدر بابصار
(١٤) ج : - يكون
(١٥) س : القوة
(١٦) ى : كانت
(١٧) س : قوة
(١٨) س : ليست
(١٩) ج : يدرى
(٢٠) س : الشك والارتياب

(٢) كيف و الفلاسفة الذين يدَّعون (١ أنهم علموا ١) جميع غوامض الإلهيات باستقلال العقل ويزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أزكياء (٢) أجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما بمرائى أعينهم ومشاهد أبصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا فى حقيقته ، وكذلك (٣) اختلفوا فى حقيقة النفس التى هى (٤) أقرب الأشياء إليهم اختلافا كثيراً . فَمَنْ كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة بِنْيته يأخذها بيده و ينظر إليها بعينه ويبذل (٥) غاية جهده فى التفكير فيها طالباً للاطلاع على حقيقتها كيف يظنُّ (٦ هو بنفسه أوغيرُه به ٦) أنه وقف(٧) باستقلال عقله واستبداد (٨) فكره وقوفاً قطعياً على اسرار أحوال الصانع ذى العزّة والجبروت وأحاط (١٠) وإحاط تامة بدقائق الملك والملكوت .

(٣) وكثيراً مّا يُظْهِر(١١) شخصٌ نازل المرتبة فى الفطنة والذكاء قليل(١٢) المعرفة بالأشياء ممن(١٣) يلعبون باللعب غرائبَ (١٤ صورٍ يُقْضى ١٤) منها العجبُ ويتحير فى كيفية حالها العقولُ ولايتيسر لأحد بمجرّد الفكر إلى حقيقتها الوصولُ ، (١٥ فعجائب شأن الله(١٦) وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت أهون وأبين من تمويه (١٧) هذا العاجز الذليل ، كلّا فإن بعضاً منها ، و إنْ كان مما يستقل (١٨ العقل فيه ١٨) بإقامة الدليل ، فكثير (١٩) منها

(١-١) ج :- انهم علموا
(٢) ج : ازكياء
(٣) س: وكذا
(٤) ج : - هى
(٥) ى : وهذا
(٦-٦) س : - هو. . . . به
(٧) س : - وقف
(٨) س : استبذال
(٩) س : + يقف
(١٠) س : - واحاط
(١١) س : + من
(١٢) ج : قابل
(١٣) ج : فمن ؛ س : - ممن
(١٤-١٤) س : مسنور [؟]
(١٥-١٥) ج : - فعجائب . . . . ارسطو
(١٦) ى س : + تعالى
(١٧) س : موئة
(١٨-١٨) س : فيه العقل
(١٩) س : فكثيرا

لايُهْتَدى[١] فيه إلى سواءالسّبيل إلّا بتعليمِ [٢] مَنْ هو مؤيَّد من عند [٣] الله بالآيات الظاهرة الدالة [٤] على صدقه [٥ فى أقواله ٥] [٦ و رشده فى أفعاله . ٦] ولقد أنصف من الفلاسفة من قال: لاسبيل فى الإلهيات إلى اليقين وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأليق والأَوْلى، ونُقِل هذا عن فاضلهم [٧] أرسطوا [٨].[١٥]

١٤ - قال [٩] بعض الأفاضل : المعقول لا بشرط شيء [١٠] أصلاً هوالمسمّى بالكلى[١١] الطبيعىْ، ويصير[١٢] بمقارنة المعنى [١٣] المسمّى بالكلى المنطقى[١٤] كلياً عقلياً ، والكلى الطبيعى و إنْ كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص فى العقل والخارج ضرورةً فإن[١٥] للعقل أن يعقله من غير التفات [١٦] إلى ما يقارنه ، وهو بهذا الاعتبار موجود فى الخارج بخلاف المنطقى والعقلى ، و إنْ كان فى الخارج غير مجرد عن معنى الخصوص أصلاً .

١٥ - (١) فوجوده[١٧] إما زائد على الحقيقة [١٨] ذهناً وخارجاً أو ذهناً فقط إذ لامعقوليّة لعكسه ، وحينئذ إن [١٩] كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه[٢٠] التركيب

---

(١) س : يهدى
(٢) ى س : تسليم
(٣) ى : - عند
(٤) س : الدلائل
(٥-٥) س : من احواله
(٦-٦) ى : - ورشده فى افعاله
(٧) س : افضلهم
(أ ى م ع)
(٨) ى : ارسطو ان
(٩) م : وقال
(١٠) م ع : - شىء
(١١) م : الكلى
(١٢) ع : ويكون
(١٣) م : - المعنى
(١٤) م : الطبيعى
(١٥) ى : الا أن
(أ د ف ص)
(١٦) م ع : التفاوت
(١٧) ص : فهو
(١٨) د ص : حقيقته
(١٩) ف : اذا
(٢٠) ف : منه

العقلى والخارجى معاً أو العقلى فقط وكلاهما باطل [١] بالنسبة إلى الواجب تعالى كما بُيِّن فى موضعه ، وإن كان عبارة [٢] عن المعروض فقط يلزم احتياجه إلى الغير فى وجوده وهو وجوده ، وإن كان عبارة عن العارض فقط فإن كان ذلك العارض موجوداً خارجياً يحتاج فى وجوده وبقائه إلى المعروض وهو ينافى الوجوب ، وإن كان أمراً اعتبارياً يلزم أن يكون مبدأ الموجودات غيرموجود وهوباطل .

(٢) [٣ وإما وجوده عينه ٣] ذهناً وخارجاً ، وحينئذ لايخلو إما أن يكون هذا الوجود مطلقاً أو متعيناً ، فإنْ كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب ، وإن كان متعيناً [٤ يلزم أن لايكون ٤] التعين داخلاً فيه[٥] و إلا لتركّب [٦] الواجب [٧ تعالى عن ذلك ، ٧] [٨ فتعين أن يكون خارجاً . ٨] فالواجب محض مّا هوالوجود [٩] والتعين صفه عارضة له .

(٣) ولقائل أن يقول : لِمَ لايجوز أن يكون متعيناً بتعين هو عينه ذهناً و خارجاً لايتميز عنه لاذهناً ولاخارجاً ، والتعيّن المتميز عنه عقلاً إنما هو هذا المفهوم العامّ العارض [١٠ أوحصته ١٠] المتعينة بإضافته إليه لاالتعين الذى هو عينه على قياس الوجود ؟ ولايمكن التفصّى عن هذا الإشكال إلا بما يستند إلى الكشف والمشاهدة بأن [١١] ما ذكرتم احتمال يجوّزه العقل لكن الكشف والمشاهدة يشهدان بخلافه .

١٦ - سلّمنا أنه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هى [١٢] مقدَّم على اعتبار كونه تعيّناً ، والسابق فى الاعتبار هواللائق [١٣] بالوجود والمبدئية . فإنْ قلتَ : اللاحق لازم

---

(١) ف : باطلان
(٢) ص : - عبارة
(٣-٣) د ص : وأما وجوده فهو عينه
(٤-٤) د ص : يمتنع ان يكون
(٥) ف : - فيه
(٦) د : لزم تركب
(٧-٧) أ : عن ذلك ، د ص : و هو محال
(٨-٨) ص : - فتعين .... خارجا
(٩) د ص : + وهوالمطلق
(١٠-١٠) أ : و حصته
(أ هـ ط م)
(١١) أ : فان ، هاشش أ : بأن
(١٢) ط : هو، م : - هى
(١٣) أ م : اللاحق

للسابق فلاينفكّ عنه، قلتُ : ٧ لابأس بأس بعدم الانفكاك فإن جميع اعتبارات المرتبة (١) الإلهية أزلية أبدية ولا(٢) شكّ أن المبدأ الحقيقى هوالذات المحض .

١٧ ـ ويكون حينئذ(٣) المراد بإحاطته (٤) و بانبساطه (٥) على الموجودات ظهوره بصورها وتجلّيه (٦) بحسبها لا(٧) عمومه وكليّته .

١٨ ـ القائل (٨) هو(٩) الشيخ (١٠ محيي الدين ١٠) .

١٩ ـ قال المتكلمون : الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقية (١١) محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية(١٢) محضة كالمعيّة والقَبْليّة وفى عدادها الصفات السلبية ، ولا يجوز بالنسبة إلى (١٣) ذاته تعالى التغير فى القسم الأول مطلقاً، (١٤) ويجوز فى القسم الثالث مطلقاً، وأما القسم(١٥) الثانى فلايجوز التغير فيه نفسه ويجوز فى تعلّقه . (١٦)

٢٠ ـ والفرق بين كلام الحكماء (١٧ وبين الصوفية ١٧) فى إثبات الصفات أن الحكماء

---

(١) ط : المراتب
(أ ب ه ع)
(٢) ط : فلا
(٣) ع : ـ حينئذ
(٤) ع : باحاطة
(٥) ه ع : وانبساطه
(٦) ه : بحمله
(٧) ه ع : الى
(أ ب د ى)
(٨) ى : قائله
(٩) أ ى : ـ هو
(١٠-١٠) ب ى : الاكبر ، د : + قدس سره
(أ ه ى م)
(١١) م : حقيقة
(١٢) ه : واضافة
(١٣) ه : لا
(١٤) ه : + وفى القسم الثانى ، م : + والقسم الثانى
(١٥) ى : ـ القسم
(أ ب ج ى)
(١٦) م : متعلقه
(١٧-١٧) ب ى : والصوفية

وحّدوا (١) الذات الواجب بذاتٍ مشخّصة وحدةً شخصيةً، وأما الصوفية ، (٢ قدس الله أسرارهم، ٢) فإنهم(٣) وحّدوها بوحدة ذاتية مطلقة لاشخصية جزئية، وأثبتوا(٤) لها صفات متكثرة بكثرة اعتبارية هى(٥) مظاهرها فى العين . والحكماء منكرون على (٦) وجود صفات متكثرة هى مظاهرها (٧ مع اتحاد الذات ٧) لأن عندهم وجودها واحد بوحدة شخصية يمتنع(٨) اتحادها بشىء آخر لامتناع صحة (٩) الحمل بينهما .

٢١ ـ هو عين القضاة الهَمَذانى (١٠) .

٢٢ ـ فصفاته(١١) نسب وإضافات تلحق(١٢) الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

٢٣ ـ يعنى العقل الفعال .

٢٤ ـ أى الشارح المحقّق .

٢٥ ـ ٧ أى لا الصورة .

٢٦ ـ أى (١٣) تركّبَ، (١٤) مع اعتبار علمك بذاتك بهذه الصورة ، اعتبارُ علمك بهذه الصورة بنفسها .

---

(١) ج : توحدوا
(٢-٢) ب : ـ قدس .... اسرارهم ، ج : قدس اسرارهم ، ى : قدس الله تعالى اسرارهم
(٣) أ ج : ـ فانهم
(٤) ب : فاثبتوا
(٥) ج : من
(٦) ب ى : ـ على
(٧-٧) كذا فى المخطوطات الخمس التى تتضمن هذه الحاشية ، ولعل الصواب : مع اتحادها بالذات
(٨) ب : ممتنع
(أ ه ى م)
(٩) ب : ـ صحة
(١٠) ه : + قدس سره
(أ ه ى ع)
(١١) ه ع : وصفاته سبحانه
(أ ى م)
(أ م)
(١٢) ه : يلحق
(أ ط ى)
(أ ه م س)
(١٣) م : + على
(١٤) ه : تركت

٢٧ ـ ولقائل [١] أن يقول : شرط تعقُّل الشيء من غير حدوث صورة الشيء [٢] أن يكون ذلك الشيء ذات العاقل أو حالاً من أحواله ، لأن ذاته واحوال ذاته أقرب الأشياء إليه ، فلايبعد أن لايحتاج فى تعقلها إلى صورة زائدة عليها بخلاف الأمور المباينة له [٣].

٢٨ ـ فيه تأمُّل ، فإن حصول الشيء لقابله إنما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول لفاعله فإنه لامعنى لحصوله لفاعله إلا صدوره عنه وتحققه عنده ، ولاشك أن حصوله على الوجه الأول أقرب إلى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثانى ، تأمَّل [٤].

٢٩ ـ والظاهر [٥] أن هذا أيضاً دليل [٦] خطابى لا برهانى كما يُشْعِر به قوله : [٧] فإذا حكمتَ فاحكمْ من غير تعرّض للزوم الثانى للأول كما تشهد [٨] به الفطرة السليمة [٩].

٣٠ ـ (١) قال [١٠] صاحب المحاكمات : لما استحصل الشارحُ ظَنّ المتكلمِ بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة بَرْهَنَ على المطلوب [١١] بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته ، وثبت أن ذاته علة لمعلوله ، وثبت أن العلم بالعلة علةٌ للعلم [١٢] بالمعلول ، فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقّله ، [١٣] فإنه لما كان العلتان [١٤] متحدتين [١٥] يلزم أن يكون المعلولان [١٤] متحدين لامحالة ، وكما [١٦] أن تغاير العلتين ليس إلا [١٧] فى

(أ هـ م س)

(١) م س : لقائل (٢) هـ م : ـ الشيء

(٣) هـ م : ـ له

(أ هـ م س)

(٤) س : ـ تأمل

(أ هـ م ن)

(٥) م : اعلم (٦) ن : ـ دليل

(٧) أ : قولنا (٨) م : يشهد

(٩) ن : سليمة

(أ هـ م ن)

(١٠) ن : قيل (١١) هـ م : مطلوب

(١٢) ن : العلم (١٣) هـ م : تعلقه

(١٤-١٤) م : ـ متحدتين . . . . المعلولان

(١٥) هـ ن : متحدين (١٦) م : كما

(١٧) ن : الى

الاعتبار [١] كذلك تغاير المعلولين [١].

(٢) ولقائل أن يقول : لانسلّم أنه إذا كان التغاير بين العلتين اعتبارياً يلزم أن يكون التغاير بين المعلولين أيضاً كذلك ، ألاترى أنّ العقل الأول باعتباراته الثلاثة صار علة لمعلولاته الثلاثة : العقل والنّفس ، ولاشك أنها متباينة غير متحدة بالذات ، تأمل .

٣١ ـ فإن الوجود [٢] ليس إلا ذات الأول سبحانه وتلك [٣] الجواهر و ما انطبع صورته فيها ، فعلمه سبحانه [٤] بذاته عين ذاته ، [٧] وعلمه بتلك [٥] الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها ، فإنها حاضرة عند الله تعالى [٦] والحاضر عند الحاضر حاضر . ولايخفى أنه لمّا كان كل ماعدا الأول معلولاته ، [٧] وعلمه بمعلولاته وجودها عنده وصدورها [٧] عنه ، فأى حاجة إلى توسط الصور [٨] المنطبعة فى تلك الجواهر فى اعتبار علمه سبحانه [٩] بسائر الموجودات؟ نعم يحتاج [١٠] إليه فى اعتبار علمه بالمعدومات [١١] لاغير .

٣٢ ـ فإنه إذا كان علمه سبحانه ببعض الأشياء بواسطة انطباع صورته فى الجواهر العقلية يلزم احتياجه سبحانه فى العلم به إليها ، تعالى الله عما يقول الظالمون [١٢] علواً كبيراً [١٢] .

(١-١) م : ـ كذلك . . . . المعلولين

(أ هـ م ن)

(٢) هامش أ : الواجب ، م : الأول (٣) م : فى تلك

(٤) أ : ـ سبحانه (٥) ن : ـ بتلك

(٦) ن : ـ تعالى (٧) م ن : و صدوره

(٨) ن : الصورة (٩) م : + وتعالى

(١٠) هـ م : يحتاجون (١١) ن : بالمعلومات

(أ هـ م ن)

(١٢-١٢) ن : ـ علواً كبيراً

٣٣ ـ لا بمعنى أنه يحدث في تعقُّل الحق، تعالى(١) الله(٢) عما لا يليق به، بل تعقُّل البعض متأخر الرتبة عن البعض، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة.

٣٤ ـ هي(٣) العلوم(٤) المتعددة المتكثرة بتكثر(٥) متعلقاتها.

٣٥ ـ (٦ خواجه نصير٦) (٧ في رسالته المعمولة(٨) في جواب أسئلة(٩) الشيخ صدرالدين القونوي(١٠) .٧)

٣٦ ـ وقال أيضاً في حواشي(١١) تلك الرسالة: المتعالي(١٢) عن الزمان: فإن الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النسبة إليه، يحيط(١٣) علمه بأجزائه على التفصيل وبما(١٤) يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء. فكأنّ(١٥) الزماني(١٦) كمن يطالع كتاباً (١٧ يعبر نظره١٧) على حرف بعد حرف، فيكون(١٨) حرف قد عبر عليه، وحرف

(أ هـ ى م)

(١) هـ: سبحانه وتعالى (٢) هـ م: ـ الله

(أ د هـ ن)

(٣) د: الاشياء هى (٤) ن: العلم

(٥) ن: بكثرة

(أ د هـ ن س)

(٦-٦) أ: وهو نصيرالدين الطوسى، د: خواجه‌زاده، س: وهو خواجه نصيرالدين الطوسى.

(٧-٧) أ: ـ فى... القونوى (٨) س: معمولة

(٩) س: سوال (١٠) هـ: القنوى قدس سره

(أ هـ م ن)

(١١) م: حاشية (١٢) م: المتعالية

(١٣) ن: محيط (١٤) م: وما

(١٥) ن: فكا [؟] (١٦) ن: الزمان

(١٧-١٧) م ن: بغير نظرة (١٨) أ: ويكون

حاضر عنده محاذٍ(١) لعينه، وحرف(٢) لم يصل نظره بعد إليه، والمتعالي عن الزمان كمن(٣) يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وعالماً(٤) بترتيبه، وعلم الأول بالزمانيات يكون هكذا.

٣٧ ـ إنما(٥) قال قريبة من طريقة الحكماء لأنّ أول اللوازم عند الصوفية(٦) النسبة العلمية ٧ ثم (٧ الوجود العامّ ٧) ٧ ثم التعينات اللاحقة إياه باعتبار انبساطه على الماهيات التي ٧ أولها(٨) العقل الاول ومافي رتبته ثم ما يليهما(٩) وهلم جراً (١٠ إلى ما لا يتناهى، وأما عند الحكماء فأول اللوازم هو العقل الأول ثم ما يليه وهلم جراً ١٠).

٣٨ ـ ٧ أي يصحّ (١١ كل منهما ١١) عنه(١٢) بحسب الدواعي المختلفة، وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه(١٣) ٧ عند خلوص(١٤) الداعي(١٥) بحيث لا يصح عدمه، ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لأنه الذي يجب الفعل عنه(١٦) نظراً إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً.

(١) م: مجاز (٢) م: وعين

(٣) ن: ـ كمن (٤) أ م ن: عالم

(أ هـ ى م)

(٥) م: وانما (٦) م: + على، هـ: + هو

(٧-٧) هـ: وجود العالم (٨) هـ ى: اولها

(٩) م: يليها

(١٠-١٠) أ: ـ الى ما.... وهلم جراً، ى: وأول اللوازم عندالحكماء العقل الاول ثم ما يليه وهلم جراً.

(أ هـ ى م)

(١١-١١) أ ى: ـ كل منهما، هامش أ: كل منهما (خ)، م: منها

(١٢) أ ى: عنده (١٣) ى: منه

(١٤) ى: حصول (١٥) هـ ى: الدواعى

(١٦) هـ م: ـ عنه

٣٩ ـ لايخفى أن هذا الاتفاق بين الفريقين ٧ إنما هو بحسب العبارة ، فإن المشيئة والإرادة عندالحكماء ليس الّا العلم بالنظام الأكمل ، فمعنى قولهم إنْ شاء (١ الخ أى ١) : إن حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم وإنْ لم يحصل له (٢) لم يوجد ، ومعنى قول المليين : إن أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجده وإن لم يُرِدْ لم يوجد .

٤٠ ـ وكيف يتخلّف و قصده موجب ، ولاشكّ أن الإيجاب لايُعْقَل إلا مع الحصول سواءٌ كان مستنداً إلى الذات أو إلى بعض صفاتها كالقصد ههنا (٣).

٤١ ـ وفى كلام بعضهم (٤) : بارى تعالى متكلم است ، وكلام او قديم است ، و معنى كلام (٥ چه باشد ٥) اطلاع دادن كسى برمعلومات خويش ، وبارى تعالى بدين وجه متكلم است از بهر آن كه همهٔ (٦) چيزها معلوم خداوند است ، و بندگانرا بدان اطلاع تواند داد .

٤٢ ـ قال ابن سعيد من الأشاعرة : كلامه (٧) سبحانه فى الأزل واحد ليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة يعنى الأمر والنهى والخبر والاستفهام والنداء ، وإنما يصير أحدَها فيما لايزال . وأُورِدَ عليه أنها أنواعه ٧ فلايوجَد دونها ومعها أيضا ٧ إذ الجنس لايوجد إلا فى (٨ ضمن الشيء ٨) من أنواعه . والجواب منع ذلك فى أنواع تحصل له بحسب التّعلق ، يعنى انّها ليست انواعاً حقيقيّةً له حتى يلزم ما ذكرتُم ، بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء ، ٧ فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً . قال السيد الشريف : (٩)

(أ هـ ى م)
(١-١) م : الله — (٢) هـ م : ـ له
(أ د ى)
(٣) ى : هنا
(أ د ز)
(٤) هامش د : + اى بعض العلماء
(٥-٥) د : ـ چه باشد — (٦) ز : هم
(أ ج د)
(٧) د : كلام الله — (٨-٨) ج : خمسة شيء
(٩) ج : + رحمه الله

فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً كما توهَّموه . (١) هكذا فى شرح المواقف .

٤٣ ـ (١) قال صاحب المواقف فى بعض رسائله : لفظ المعنى يُطْلَق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير ، فالشيخ الأشعرى (٢ رحمه الله ٢) لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده . وأما العبارات فإنما تسمّى كلاماً مجازاً لدلالته على ماهو كلام حقيقةً حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقةً .

(٢) وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلاميّة ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة (٣) كونه كلام الله حقيقةً ، وكعدم المعارضة والتحدى (٤) بكلام الله الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ (٥) كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية . فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى ، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات (٦) الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، وهو (٧) غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة .

(٣) وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالّة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة .

(٤) وهذا الذى ذكرناه وإنْ كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا ٧ إلا أنه بعد التأمل

(١) ج : توهموا
(أ ب ى)
(٢-٢) ب : ـ رحمه الله — (٣) ب : بالضرورة
(٤) ب : التحرى — (٥) ب : المحفوظ
(٦) ب : بالذات — (٧) ب ى : فهو

تُعْرَف (١) حقيقته . (٢) قال المحقق الشريف قدس‌الله سره : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانی فی کتابه المسمّى بنهاية (٣) الأقدام، ولا شبهة فی أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة . من (٤) شرح المواقف .

٤٤ ـ (٥ قال عين القضاة الهمذانی(٦) فی بعض(٧) رسائله الفارسية ٥) : خدای تعالی کامل الذات (٨) وتامّ الصفاتست، وکلامش از آلت(٩) زبان وحلق وشفه وحنکت که(١٠) مخارج(١١) حروف (١٢ مختلفه است١٢) مستغنی است، ومرا چون مرادی(١٣) باشد وخواهم(١٤) که کسی را معلوم گردانم (١٥) بزبان (١٦) وحروف واصوات محتاج باشم (١٧) تا مراد خود بفهم او (١٨) رسانم (١٩)، وحق تعالی را بدین حاجت نیست، (٢٠ چه هرعلم ٢٠) که خواهد بی رقم حروف (٢١) واصوات دردل(٢٢) حاصل کند . كَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، وعَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٢٣ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ٢٣)، الرَّحْمَنُ عَلَّمَ

(١) أ : يعرف (٢) ب ى : حقيقته
(٣) ب : نهاية (٤) ب : ـ من
(أ م م س)
(٥-٥) س: بدانكه عين القضاة همذانى در بعض رسائل فارسيه خود ميفرمايد كه
(٦) أ : + قدس‌الله سره ، م : ـ الهمذانى
(٧) م : ـ بعض (٨) س : ذات
(٩) أ : اله ،س : نسبه (١٠) م : ـ كه
(١١) س : مخرج (١٢-١٢) م : مختلفست، س : مختلفه
(١٣) س : مراد (١٤) س : ـ وخواهم
(١٥) س : كردانيم (١٦) أ : بر زبان
(١٧) س : باشيم (١٨) س : مخاطب
(١٩) س : رسانيم (٢٠-٢٠) س : هر علمى
(٢١) هـ م : و حروف (٢٢) هـ م : دلى
(٢٣-٢٣) هـ م س : ـ علم . . . . لم يعلم

الْقُرْآنَ ، پس هرچه از علم ازلی نصیب دلی آید کلام ازل است ، (١ و منبع آن علم ازلست، ١) (٢ و هرگز تناهی را بعلم (٣) ازل (٤) راه نیست، ٢) قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّی .

٤٥ ـ قال الشيخ رضی‌الله (٥) عنه فی المجلد الأول من الفتوحات (٦) فی المسائل : معنى الكسب تعلق إرادة الممكن بفعلٍ مّا دون غيره فيوجده (٧) الاقتدار الإلهی عند هذا التعلق فيسمّى (٨) ذلك كسباً (٩) .

(١-١) م س : ـ و منبع . . . . ازلست
(٢-٢) أ : ـ وهرگز . . . . نيست
(٣) س : درعلم (٤) س : ازلى
(أ د هـ م)
(٥) د : + تعالى (٦) د : + المكية
(٧) م : فوجد (٨) هـ م : فسمى
(٩) أ : + للممكن

شرح

الدرة الفاخرة

لعبدالغفوراللارى

بسم الله الرّحمن الرّحيم (١)

١ ـ قوله **الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته:** أى عَلِمَ ذاته بذاته لا بعلمٍ زائد على ذاته، وهذا (٢ علمٌ على وجه كلى جُمْلِيٍّ ٢)، وأشار به إلى التعيّن الأول.

قوله **فتعين في باطن علمه :** أى تعيَّن بعد ذلك تعيناً ثبوتياً فى باطن علمه، وهذا علم تفصيلى، وأشار به إلى التعين الثانى.

قوله **ثم انعكست آثار تلك المجالى:** أى انصبغ ذاته بأحكام تلك المجالى وآثارها، وهذا إشارة إلى مرتبة الإمكان أى وجود الممكنات فى العين.

قوله **إلى ظاهره :** ظاهرُ الوجودِ عبارة عن الوجود البحت من غير اعتبار شىءٍ أو لا اعتباره معه، وباطنُ الوجود عبارة عن عَرْصة علمه سبحانه.

قوله **فصارت الوحدة كثرة :** من غير تغير فى حقيقة الوجود (٣ ووحدته الحقيقية ٣) ومن (٤ غير تغير ونقص ٤) فى صفاته الحقيقية أيضاً لأن الكثرة كثرة نسبية (٥).

قوله **كما تشاهد وتعاين:** أى تشاهد الكثرة، وهذا ظاهر، أو تشاهد الوحدة التى صارت كثرة، والمعنى على هذا أنّ مُشَاهَدَك (٦) فى الواقع الوحدة فى صورة الكثرة سواء عرفت أم (٧) لم تعرف.

قوله **رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى :** بالخلع عن خواصّ الكثرات وأحكامها وارتفاعِها (٨) عن نظر شهوده صلى الله (٩) عليه وسلم إلى (١٠) أن يتصل بالوحدة

---

(١) ب د : + وبه نستعين
(٢-٢) د : علم اجمالى على وجه كلى
(٣-٣) د : - ووحدته الحقيقية
(٤-٤) ب ى : غير نقص ، د : تغير ونقص
(٥) د : نسبة
(٦) د : تشاهد
(٧) أ د : او
(٨) ب ى : وارتفاعها
(٩) د : + تعالى
(١٠) أ ب : - الى

الأولى ، وهذا هوالمرتبة الخاصّة لنبيّنا (١) صلى الله عليه و سلم ، ولذا لم يصرّح باسمه (٢ صلى الله عليه وسلم ٢) .

قوله الذين لهم فى(٣) وراثة هذه الفضيلة يد طولى : أى وراثة حظ ونصيب من هذه (٤) بسبب المتابعة ، لا أنها حاصلة لهم حقيقةً بالوراثة لِما عرفْتَ من (٥) اختصاصها به (٦ صلى الله عليه وسلم ٦) .

٣ ـ **قوله(٧) انّ فى الوجود واجباً :** أى فى ما بين الموجودات (٨ موجودٌ واجبٌ ٨) وجودُه لذاته .

قوله وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن : لانحصاره عقلاً فيما وجب وجوده وما أمكن وجوده .

قوله فيلزم أن لايوجد شىء أصلاً (٩) : أى لا يكون شىء موجوداً (١٠) وهو خلاف الواقع .

قوله فانّ الممكن وإنْ كان متعدداً الخ (١١): يعنى أن طبيعة الممكن ، و إنْ كان متعدد الأفراد لا يستقل الخ ، والحاصل أن الممكن نوع وحقيقة لايوجَد بنفسه ولايوجِد غيرَه ، ولا ينفع تعددُ أفراده وادّعاءُ استناد بعضها (١٢) إلى بعض لأن الكلام فى نفس هذا النوع وتحققه .

٤ ـ **قوله ذهنا وخارجا :** أى الوجود الذهنى عين الموجود الذهنى ، والوجود الخارجى عين الموجود الخارجى ، كذا نُقِل عنهم .

---

(١) ب د : بنبينا — (٢-٢) د : عليه الصلاة والسلام
(٣) د : - فى — (٤) هامش : + الفضيلة (صح)
(٥) د : - من — (٦-٦) د : عليه الصلاة والسلام
(٧) ب : + تمهيد اعلم
(٨-٨) ب ى : موجودا واجبا ، د : موجود وجب
(٩) د : - أصلا — (١٠) د : + أصلا
(١١) د : - الخ — (١٢) د : بعضه

قوله ولما استلزم ذلك اشتراكَ الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لامعنىً الخ : فيه بحث لجواز أن يكون الوجودات الخاصة للأشياء عينها ، ويكون كل واحد من الأشياء بهذا الاعتبار فرداً (١) للوجود المطلق ، فيكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات الخاصة التى هى عين الأشياء . هذا وقديُتَوَهَّم أنّ كون وجود الشىء عينَه يوجِب كونَ ذلك الشىء واجباً بناءً على أن وجود الشىء إذا كان عينَه كان موجوداً بذاته والموجود بذاته واجب ، وليس كذلك لأن الموجود بذاته إنْ أُريدَ به أن ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلّم أن وجود الشىء إذا كان عينَه كان موجوداً بذاته بهذا المعنى ، وإنْ أريد به أن ذاته مبدأٌ للآثار فسلَّم ، لكن لانسلّم أن ما يكون كذلك واجب لجواز أن يكون كونُه مبدأً للآثار مجعولاً للفاعل كما أن اتصافه بالوجود يكون مجعولاً له على تقدير كون الوجود زائداً .

قوله لعدم (٢) زوال اعتقاد مطلقه : أى مطلق الوجود (٣) **عند زوال خصوصيته:** أى خصوصية الوجود ، يعنى ربما نعتقد (٤) أن شيئاً موجود نتردد (٥) أنه واجب أوجوهر أوعرض ، واجتماع ذلك الاعتقاد مع ذلك التردد يدلّ على اشتراك الوجود معنىً .

قوله وبوقوعه مورداً للتقسيم المعنوى : بأن نقول (٦) : الوجود إما واجبى أو ممكنى ، وبُيّنَ بطلانه بغير ذلك (٧) فى موضعه ، فمَنْ أراد استقصاء الكلام فى ذلك فليرجع (٨) إليه .

قوله مرادهما بالعينية عدم التمايز(٩) الخارجى : خصّ الذكر بالوجود الخارجى مع أنه كان الكلام فى السابق شاملاً للوجود الذهنى أيضا لأنه لافرق بين الوجودين فيما ذكر(١٠) ، فتركه للمقايسة .

---

(١) د : أفرادا — (٢) د : فعدم
(٣) د : + قوله — (٤) د : يعتقد
(٥) د : يتردد — (٦) د : يقال
(٧) أ : + أيضا — (٨) د : فليراجع
(٩) ى : التميز — (١٠) ب : يذكر

٥ - قوله **ووجودات الأشياء هي هذه الحصص** : أي جميع الأشياء الموجودة حتى الواجب، وفيه أن الوجود (١) المضاف، من حيث هو مضاف، موقوف على اتصاف الشيء بالوجود وكونه موجوداً، فلو كان موجوداً بذلك الوجود(٢) المضاف لزم الدور، وأيضا المضاف أمر معقول محض، والمعقول عندهم غير موجود، والاتصاف نسبة يقتضي تحققها بالفعل (٣) تحقّق الطرفين، وأيضا يلزم توقّف كون الواجب موجوداً على التعقّل، وأيضا لو كان الوجود الخاصّ للشيء الوجودَ المطلق مع الإضافة لزم أن يكون قائماً بالشيء، و من البيّن أن هذا المفهوم غير قائم بالشيء، كيف و معنى الموجود ما له الوجود لا ما له وجود الشيء. ويمكن أن يُجاب عن الجميع بأنه اذا تحقق علة وجود الشيء يصير بحيث ينتزع(٤) منه العقل مفهومَ الوجود عند التعقل لا (٥) أنه قام به هذا المفهوم بالفعل، فمعنى الموجود(٦) ما له الوجود بهذا المعنى أي ما (٧) يُنْتَزَع منه الوجودُ عند التعقل، ولما كان ذلك موجِباً لِصحة إضافة الوجود إلى الشيء عبّر عن(٨) وجود الشيء بالوجود المضاف فتأمل.

٦ - قوله **وكذا بياض الثلج والعاج** : فإنْ قيل الثلج ليس بأبيض حقيقةً كما بُيّن في موضعه، قلنا هو بمجرد أن يُرَى أبيض يصلح (٩) للتمثيل.

[٢] - قوله (١٠) في الحاشية **معنى الحصة من مفهوم الكون (١١) هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً** : قيل لابد في الحصة من خصوصية ترجّح إضافتها إلى ماهية مّا دون غيرها، فإن نفس المفهوم المطلق لا يقتضي إضافتها إلى خصوص شيء، بل نسبتها إلى جميع الأشياء على السوية، وجوابه ما مرّ من مسئلة الانتزاع.

(١) د : - الوجود
(٢) د : - الوجود
(٣) د : - بالفعل
(٤) د : ينزع
(٥) ب : الا
(٦) ب : الوجود
(٧) د : - ما
(٨) أ ى : من
(٩) د : يصح
(١٠) د : قال
(١١) ب ى : اللون

قوله (١) في الحاشية **انما هو بحسب العقل** (٢) (٣ **لا غير**٣) **فليس في الخارج أمر هو الماهية الخ** : حاصله أن تعدد الوجودات إنما هو في العقل، وموجوديّة هذا (٤) الموجود ليس (٥ بحسب العقل ٥)، وفيه أن ذلك يستدعي(٦) أن لا تتصف(٧) الماهية بالوجود لأنك حكمت بأن ليس في خارج العقل شيء من تلك الوجودات المفروضة. ويمكن أن يجاب بأن القائل بهذا الكلام مانع وذلك سنده الأخصّ وإبطال السند الأخص لا يفيد، ولا يُجاب بمسئلة الانتزاع إذ ليس مذهب الحكماء ذلك في مسئلة الوجود.

قوله (٨) في الحاشية **ولو سُلّم فاتحاد الموضوع الخ** : يعني أن المفهوم العامّ والحصّة موجودان في الخارج (٩ لا لإنهما واحد [إذ] لا وجود [إلا] للفرد٩) لأن الكلي وجوده في الخارج عين وجود الفرد الموجود (١٠)، فلا يكون في الخارج إلا أمر واحد، فالمراد بالمحمول الكلي الذاتي وبالموضوع الفرد الموجود في الخارج.

قوله(١١) في الحاشية **كما حُقّق في موضعه الخ** : حيث هربوا من التسلسل لو كان اتصاف الماهية بالوجود (١٢) بحسب الخارج، لأن ثبوت (١٣ صفة لشيء١٣) فرع على(١٤) وجود المُثْبَت له.

(١) د : قال
(٢) د : التعقل
(٣-٣) د : - لاغير
(٤) د : - هذا
(٥-٥) ب ى : بالعقل
(٦) د : مستدع
(٧) د : يتصف
(٨) د : قال
(٩-٩) هامش أ : اذ لا وجود الا (ظ)، د : الا واحدهما الا وجود الفرد، هامش ى : لانهما (ظ) اذ لا وجود الا (ظ)
(١٠) د : - الموجود
(١١) د : قال
(١٢) د : الوجود
(١٣-١٣) أ ذ : شيء بصفة، هامش أ : لان ثبوت صفة لشيء (لعله)
(١٤) ب ى : عن

قوله[١] في الحاشية **بأن الوجود[٢] العقلي نوعان [٣ أصيل كوجود العلم ٣]** : كأنه جعل الوجود العقلي أعمّ من الوجود في العقل والوجود للعقل وللمعقول ، فإن العلم ليس موجوداً في العقل ومتصوّراً ومشعوراً به ، بل هو موجود في الخارج في نفسه قائم بالعقل ثابت له ، وكذا الوجود الخارجي ليس متصوّراً ، بل قائم بالمتصوَّر حين هو متصوّر. ويلزم من ذلك أن يكون الوجود موجوداً في خارج الذهن ، إلا أنه قائم بالأمر الذهني الموجود في الذهن المتصوَّر المشعور به . وهذا خلاف المذهب ، فإنه قد استُدِلّ على أن الوجود ليس موجوداً إلا أن يُحمَل الأمرُ على الانتزاع .

قوله [٤] في الحاشية **فان توقفه على علمه به [٥] سبحانه ينافي الوجوب** : وأيضا اتصافه بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود ، فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم الدور .

٧ ـ قوله **عين الذات في الواجب تعالى** : أي الواجب تعالى فرد من أفراد العامّ بخلاف الممكن ، فإنه ليس فرداً له بل ما قام به فرد له .

٨ ـ قوله **تفريع** : الغرض منه أن يبيّن أن ما ذهب إليه الصوفية الموحِّدة في مسئلة الوجود لاينافي العقل النظري .

٩ ـ قوله **والتشكيك الواقع [٦] فيه الخ** : ما ذهب إليه الحكماء من عرَضيّة هذا المفهوم بالنسبة إلى أفرادها المختلفة [٧] الحقائق إنما استدلوا عليه بكونه مشككاً فهذا [٨ رد لهم ٨] .

قوله **وهو منقوض بالعارض** : وأيضا قولهم ولا ذاتيها واحداً ، إنْ أُريد بالذاتي المطلق الذي يتصف تارةً بالقوة و تارةً بالضعف فهو واحد و ذاتي لامحالة ، و إن

(١) د : قال — (٢) ى : وجود
(٣-٣) د : الخ — (٤) د : قال
(٥) د : ـ به — (٦) د : واقع
(٧) د : الممكنة — (٨-٨) د : مرادهم

اريد به [١] المقيَّد بالقوة والمقيَّد بالضعف فالتعدد مسلَّم ، ولكن لايستلزم ذلك تعدد الذاتي المطلق المذكور. ومنشأ الغلط ههنا توهُّم [٢] أن القوى مع وصف القوة ذاتي وكذا الضعيف مع وصف الضعف ذاتي ، وليس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتي بعد تحققه في ضمن بعض الأفراد ، وكذا الضعف عارض له في ضمن بعض آخر ، ولو سُلِّم فلا ينافي أيضاً وحدةُ المطلقِ الذاتيَّ فإنّ ذاتيّ الذاتيّ ذاتيٌّ .

قوله **وأيضا الاختلاف الخ** : هذا نقض تفصيلي او إجمالي متعلق بخصوص [٣ مادة الماهية ٣] ، يعني أن ماهية المقدار تختلف في ضمن الذارع والذراعين بالزيادة والنقصان مع أنه واحد عندكم وفي نفس الأمر أيضا .

[٥] ـ قوله [٤] في الحاشية غير صحيح : إذ من الظاهر أن المفهوم المتصوَّر من قولنا بُودَنْ لايُحمَل **على الواجب** تعالى ، وكذا الحاصل بالمصدر من هذا المهفوم أعني بُودَگي .

قوله [٥] **في الحاشية وكيف يصح ذلك [٦] وهم مصرّحون بأنه من المعقولات الثانية** : ما صرّحوا به **هو أنه من المعقولات** الثانية بالنسبة إلى [٧ الممكنات حيث يعرض [٨] لها [٩] الوجود بحسب العقل **لابحسب الخارج** ، ولم يصرّحوا بأنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى ٧] الواجب لأنه موجود بنفسه لابعروض [١٠] فرد من الوجود له ، فيجوز أن لايكون معقولاً ثانياً بالنسبة إليه سبحانه ، نعم يُعلَم بالبديهة [١١] أن المتصوَّر من لفظ الوجود عُرفاً لم يحمَل عليه مواطأةً كما سبق .

(١) د : ـ به — (٢) د : ـ توهم
(٣-٣) كذا في كل من المخطوطات الست ، ولعل الصواب : ماهية المقدار
(٤) د : قال — (٥) د : قال
(٦) د : ـ ذلك — (٧-٧) ب : ـ الممكنات ....الى
(٨) أ : تعرض — (٩) د : اما
(١٠) أ : بعرض ، هامش أ : بعروض (لعله)
(١١) ب د بالبديهية ، د ى : بالبداهة

١٠ ـ قوله **لولم يُقْصَد به** : أى يقوله كل ضوء و كل علم ، الاختلاف فى الحقيقة، بل قُصِد به (١) الأختلاف فى الظهور.

١١ ـ قوله **عن جميع التعلقات الكونية** : إشارة إلى الفناء عن الوجود البشرى(٢) الجسمانى .

قوله **والقوانين العلمية** : إشارة إلى أن الوجود البشرى الروحانى ، متى فنى(٣) ، تحقّق الفناء الحقيقى الذى (٤) لايرد صاحبه .

قوله **بنور كاشف** : هوانفتاح عين البصيرة .

قوله **عند ظهور طور وراء طور العقل** : بمعنى (٥) أن العقل لايفى بإدراكه ولا يصل إليه بقوته الفكرية (٦) ، لابمعنى أنه ينكره و يُحيله (٧) كما يُفْهَم من قوله بعد : والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن (٨) شوب الوهم ويحيله (٩) فهو مستحيل . فإنْ قلتَ : هذا ينافى ما نُقِل عن الشيخ صدرالدين القونوى (١٠قدس سره١٠) فى الحاشية فى هذا الموضع من قوله : فقد تحكم (١١) باستحالة أشياء كثيرة هى عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل الممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع . قلتُ (١٢) : قوله: إن للعقول حداً تقف عنده من حيث هى مقيّدة بأفكارها، إشارة إلى تلك (١٣) العقول المحبوسة فى مضيق الفكر (١٤ والنظر، والعقل المحبوس فى مضيق الفكر١٤) يستمد (١٥) من القوة الوهمية (١٦)، ولا يتمشى أمره فى ذلك إلا بإعانة (١٧) من

(١) د : ـ به (٢) ى : البشر
(٣) د : فنا ، هامش د : فنى (ظ) (٤) د : ـ الذى
(٥) د : يعنى (٦) ب : + قوله
(٧) ب : يجهله (٨) ب : من
(٩) د : و تخيله (١٠-١٠) ب : ـ قدس سره ، د : رحمه‌الله
(١١) د : يحكم (١٢) د : قلنا
(١٣) أ : ذلك ، هامش أ : تلك (لعله) ، د : ـ تلك
(١٤-١٤) د : ـ والنظر . . . الفكر (١٥) د : تستمد
(١٦) د : ـ الوهمية (١٧) ب : بالاعانة

الوهم كما أثبته الحكماء فى موضعه (١) و يطول الكلام ببيانه ، وهذا العقل يمكن له (٢) أن يصير مغلوباً للوهم فى بعض الأوقات، فيتشبث بمقدمات الوهم ، ويحكم باستحالة شيء من الكشفيات، وهو فى هذه المرتبة ليس عقلاً خالصاً، ولو تخلّص (٣عن بحث٣) حكم الوهم لم يحكم باستحالة شى من الأمور المحقّقة، وذلك من الأمور المتفقة ، فارتفع ما قلتَ من المنافات . أو تقول : أراد بالاستحالة غاية الاستبعاد أى يستبعد الأشياء الكثيرة استبعاداً يقرب من حد الإحالة .

[١٠] ـ قوله (٤) فى الحاشية لبقية (٥) **حكم تردد** : متعلق بنسبة مضمون ما سبق من النفى والإثبات .

قوله (٦) فى الحاشية **باقٍ** : أى ثابت ولفظ باقٍ للمشاكلة .

١٢ ـ قوله **فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج** : ذهبوا إلى أن الحقيقة العقلية الإنسانية الكلية فى نفسها غير متعين بتعين من التعينات الخارجية بل الذهنية أيضا ، لكن يتعين بعد تحققه فى ضمن الأفراد بتعينها ، بأن يكون (٧) فى ضمن كل تعين عين ذلك التعين، ففى ضمن زيد عين زيد ومتصف(٨) بصفاته وأفعاله المتميزة المخصوصة (٩) ، وفى ضمن عمرو عين عمرو ومتصف (١٠) بصفاته وأفعاله، وكذا فى ضمن خالد ، وهى فى نفسها و بحسب ذاتها وحقيقتها عارية عن جميعها ، فهذه الحقيقة الواحدة المطلقة فى مرتبتها متكثرةٌ متقيدة فى مراتب افرادها بحسب لابحسب ذاتها .

١٨ ـ قوله **فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب** : فإن قلتَ : المطلق بهذا المعنى هو الكلى الطبيعى ، فلو ثبت المطلوب بكون (١١) مبدأ الموجودات هو ذلك المطلق لزم أن يكون

(١) د : محله (٢) د : ـ له
(٣-٣) ب ى : من تحت (٤) د : قال
(٥) د : بنفيه (٦) د : قال
(٧) ى : تكون (٨) د : ويتصف
(٩) د : الخصوص (١٠) أ د : ويتصف
(١١) ب : يكون

الواجب عندهم كلياً طبيعياً ، وليس مذهبهم ذلك . قلنا : لانسلّم أنه إذا اعتُبِر مطلقاً يكون كلياً طبيعياً ، بل يجوز أن يكون موجوداً متعيناً فى ذاته بحيث يجامع جميع التعينات ، ولا يأبى [١] عن تعين مّا ، كما حقّقه قدس سره فى موضعه [٢] ، قوله : ثم إنه لايخفى الخ مع حاشية عُلِّقت عليه وهى[٣] قوله: يكون حينئذ الخ .

١٩ ـ قوله ينبغى أن يكون هو فى نفسه غيرمتعين : بأن لايتعين أصلاً ، أويتعين بتعين خارج عنه، ولولم يكن كذلك كان [٤] متعيناً بتعين هو عينه وننقل [٥] الكلام إليه، فإما أن ينتهى إلى تعين هو فى نفسه غير متعين أو يتسلسل [٦] . فإن قلتَ : إذا كان كل متعين عين تعينه فلايكون هناك [٧ أمورمتعددة٧] ، فكيف يُتَصوَّر التسلسل؟ قلنا : هناك أمور متعددة تعدداً اعتبارياً . لايقال : فيكون التسلسل فى الامور الاعتبارية لأنّا نقول: الاعتبارصفة التعدد، وأما المتعدد فهو أمورحقيقية كما لايخفى .

[١٦] ـ قوله[٨] فى الحاشية **لابأس بعدم الانفكاك الخ :** يعنى لزوم تعين لذاتٍ [٩] مطلقة ، وامتناع انفكاكه عنها لاينافى إطلاقها فى ذاتها وبحسب مرتبتها كما هو الواقع عندهم فى الذات المتعالية اللازمة [١٠] لها جميع التعينات الأزلية الأبدية .

٢٠ ـ قوله إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرض اشتراكه [١١] : لكن بحيث لايأبى تعينُه بهذا الوجه عن أن يظهر بصور الكليات الموجودة فى الذهن الصادقة المحمولة على أفرادها ، ويكون بحسب هذا الظهور كلياً طبيعياً كما يكون بحسب الظهور بصورة زيد مثلاً جزئياً حقيقياً، ولا يكون بحسب ذاته لاكلياً ولا جزئياً حقيقياً .

---

(١) د : يتأبى (٢) د : ـ موضعه

(٣) أ : وهو ، د : هو (٤) د : لكان

(٥) ب د : وينقل (٦) ب : تسلسل

(٧-٧) ى : أموراً متعددة (٨) د : قال

(٩) ب : لذاته (١٠) ب : لازمة

(١١) د : + الخ

٢١ ـ قوله واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فى أقطار البدن [١] فإنها باعتبار تعلقها بالبصر مثلاً ظاهرة بصورته ومنصبغة [٢] بآثاره وأحكامه، وباعتبار تعلّقها بالسمع منصبغة [٣] بأحكام السمع ، وكذا باعتبار نسبتها إلى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولِّدة وغير ذلك، وباعتبار نسبتها إلى القوة النفسانية مُدرِكة ومحركة وقِسْ على ذلك، فهو أنموذج للذات المطلقة المذكورة .

قوله **بل بالنفس الناطقة الكمالية :** أى الكاملة ، واختيار النسبة والتشبث بيائها دأب هذه الطائفة لما فيه من لطافة وغرابة . والترقى المفهوم من لفظة [٤] بل له وجوه : أحدها أن النفس الناطقة لم تظهر بصور أجزاء البدن و قواها حقيقةً ، بل تتصف [٥] باعتبار كل منها بصفة غير ما فى الآخر ، وثانيها أن البدن مع جميع أجزائها و قواها كشيء واحد بخلاف الأبدان [٦] المتروّحِنة فإنها أمور منفصل [٧] واحد منها عن الآخر ، وثالثها أن آثار كل واحد منها [٨ مخالف مضادّ ٨] لآثار الآخر ، وكل ذلك من وجوه التشبه [٩] بالمقصود، فهذا أشبه وأكمل فى المثالية .

٢٣ ـ قوله وكذلك ارواح الكمّل : أى بعد الموت كما يتبادر من عنوان قولنا : روح فلان وأرواح هؤلاء .

[٤٢] ـ [١٠] قوله[١١] فى الحاشية فلايوجد دونها : أى دون شيء منها ، **ومعها أيضاً:**

---

(١) د : + الخ (٢) د : وتنصبغ

(٣) د : تنصبغ (٤) ب : لفظته

(٥) د : يتصف (٦) د : الارواح

(٧) أ ب ى : منفصلة ، هامش أ : منفصل (خ ظ) د : + كل

(٨-٨) كذا فى المخطوطات الست كلها

(٩) د : الشبه

(١٠-١٠) هامش أ : هذه الحاشية واللتان بعدها اعنى الى قوله جنس حقيقى تتعلق بحاشية تأتى فى مسئلة الكلام وهى قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ ، هامش ى : هذه الحاشية و اللتان بعدها تتعلق بحاشية تأتى فى مسئلة الكلام وهى قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ

(١١) د : قال

مع جميعها، وفيه بحث لأن [١] الجنس موجود فى ضمن جميع أنواعه فى آن واحد .

قوله[٢] [فى الحاشية] **إذ الجنس لايوجد الخ** : [٣] دليل لقولنا : فلايوجد دونها [٣] .

قوله [٤] فى الحاشية **فجاز أن يوجد جنسها** : أى ما [٥] اعتُبِر جنساً [٥] لا أنه جنس حقيقى [١٠] .

٢٣ ـ قوله **فلما رأوه** : [٦] أى الحق [٦] سبحانه ، **متعالياً عن الزمان و المكان** : أى عن إحاطتها [٧] ، **علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة متساوية** : **ومماثلة** [٨] لنسبته إلى [٩] كل شىء من الزمانيات والمجرَّدات والمادّيات [١٠] .

قوله [١١] **ظهوره فى** [١٢] **كل زمان و كل مكان** [١٢] : أى مع مقارنة كل زمان ومكان.

قوله **وبأى صورة أراد** [١٣] : ولو صورة الزمان والمكان .

٢٤ ـ قوله **تمثيل** : هذا تمثيل تامّ ، و إن كان فرق بين ظهور الصورة فى المرآة [١٤] وبين ظهوره سبحانه فى مجاليه العلمية والعينية ، لأنه سبحانه مقوِّم [١٥] لمجاليه . وأيضا هو الموجود حقيقةً ومجاليه ليس لها وجود حقيقةً ، بل ينعكس إليها نور الوجود كما ينعكس عكس القرطاس الأحمر إلى الجدار ، وليس هو أحمر حقيقةً . و أما وجه الشبه فهو أصل الظهور بالصور المختلفة و بقاء الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه أصلاً ، وعدم منع الظهور بالبعض عن الظهور ببعض آخر.

---

(١) ب ى : فان (٢) د : وقوله

(٣-٣) د : تعليل لقوله دونها (٤) د : قال

(٥-٥) د : اعتبرتم جنسها (٦-٦) ب : ـ أى الحق

(٧) د : احاطتها (٨) د : متماثلة

(٩) ب : أى

(١٠) أ ب ى : والعلميات ، هامش أ و هامش ى : والماديات (ظ)

(١١) ب : ـ قوله

(١٢-١٢) د : كل زمان و مكان ، ى : كل مكان وكل زمان

(١٣) أ ب ى : اراده (١٤) أ : المرا آت

(١٥) د : يقوم

٢٥ ـ قوله **وعند شيخيهم** [١] : يعنى [٢] أبا الحسن الأشعرى وهو شيخ الأشاعرة وأبا الحسين [٣] البصرى وهو شيخ المعتزله منهم ، وقد سبق ذلك .

قوله **ونفى الشريك عنه** [٤] : فى صفات الربوبية ونعوت الإلهية [٥] ، لأنه المتفق على نفيه ، والإ فالصوفية [٦] على أن لاشريك له فى الوجود والتحقق ، فمعنى لاإله إلاالله: لاموجود إلاالله .

قوله **فإنه لايمكن أن يُتَوهَّم فيه** : أى فى الوجود المطلق بالمعنى الذى سبق أعنى حقيقة الوجود البسيط الحقيقى العارى عن جميع ما سواه من التعينات المتعين بنفسه بحيث بجامع التعينات كلها و بعضُها دون بعض .

قوله **فهو** [٧] **الموجود أو الوجود الإضافى** [٧] : لفظة أو للتخيير فى العبارة .

قوله **وهو ليس بشىء** : لا علماً ولا عيناً وذلك هو حقيقة العدم لامفهومه [٨] الحاصل فى الذهن ، فإنه موجود ذهنى داخل فى الموجود [٩] المطلق المذكور و تعين من تعينات الوجود المطلق ، ولو فرض أنه شىء إلا أنه لايشاركه فى نعوت الربوبية .

٢٦ ـ قوله **وهى** [١٠] **اعتباره من حيث هو هو** : أى وحدته ثابتة ، حيث تعتبر [١١] ذاته من حيث هى هى وحيث لااثنينية ، لازائدة . والحاصل أن الوحدةَ ، كسائر الصفات، عينُه بحسب الحقيقةِ ونفسِ الأمر وغيرُه بحسب الاعتبار والتعقّل .

قوله **ومنها تنتشىء** [١٢] **الوحدة والكثرة** [١٣] : يعنى أنهما من صور تعينات تلك الوحدة كما أن مراتب العلوم صور تعينات علمه سبحانه [١٤] .

---

(١) د : شيخهم (٢) أ د : عنى

(٣) د : الحسن (٤) د : ـ عنه

(٥) د : الالوهية ، هامش د : الالهية (خ)

(٦) ب : فى الصوفية (٧-٧) د : الوجود او الموجود

(٨) د : مفهوم (٩) ب ى : الوجود

(١٠) أ ب ى : هو (١١) أ د : يعتبر

(١٢) ب ى : تنشأ (١٣) د : + الخ

(١٤) ب ى : تعالى

قوله وهي : أى هذه الوحدة . والمراد أن الذات باعتبار تلك الوحدة لها اعتباران (١) .

قوله سُمّيت أحدية : مقابلة (٢) للواحدية لا الأحدية الذاتية ، فالأحدية بلا قيد هو المقابل للواحدية (٣) .

٢٨ ـ قوله **وأما الصوفية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل** : قد يُتَوهَّم من ظاهر العبارة عدم فرق (٤) بين مذهب الحكماء والصوفية لأن الظاهر أن التغاير بحسب المفهوم والتغاير بحسب التعقل واحد ، وفى التحقيق فرق بينهما لأن المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم أن مفهوميهما (٥) متغايران [٦]وما صدقا هما عليه واحد[٦]، والمراد بالمغايرة بحسب التعقل فى قول الصوفية أن مفهوم الصفة كما يكون مغايراً لمفهوم الذات كذلك ما صدق عليه الصفة مغاير لما صدق عليه الذات ، ولكن مغايرته هذه بحسب التعقل و بحسب الوجود العلمى التعينى ، فإن علمه سبحانه تعين من حملة تعينات ذاته ، كالأمور المنفصلة بعينه بلا تفاوت فى ذلك أصلا ، فإن كل ماعداه فهو تعين من تعيناته ، ولا فرق فى ذلك بين الصفات والأمور المنفصلة ، وإنما تمتاز (٧) الصفة من (٨) غيرها بنسبةٍ وخصوصيةٍ اُخرى ، لكن التأثير للذات لا للصفات ، فمبدأ الانكشاف ذاته لا صفته هذه فليتأمل (٩) . فهو سبحانه (١٠) باعتبار مبدئية الانكشاف علم ، [١١]وهو باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم عالم لا يتحقق إلا فى العلم[١١]، فما صدق

---

(١) ب ى : اعتبارات (٢) د : متقابلة

(٣) ب : + القول الكلى فى صفاته (٤) د : الفرق

(٥) ى : مفهومها

(٦-٦) هامش أ : وما صدقهما واحد (خ) ، ب : وما صدقا عليه واحد

(٧) د : يمتاز (٨) د : ـ من

(٩) د : فتأمل (١٠) ب ى : + تعالى

(١١-١١) هامش أ وهامش ى : وهو لا باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا فى العلم فما صدق الخ (لعله) . ولعلل الصواب : وهو باعتبار ذلك العلم عالم وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا فى العلم .

عليه العلم حقيقةً ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار مّا [١]وهو غيرٌ ممكنٌ[١] ، وكذلك ما صدق عليه الواجب ليس نفس ذاته بل مع اعتبار مّا وهو وصف الوجوب، فذاته سبحانه مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب ، وقس عليه جميع الصفات والاعتبارات التى تُحْمَل على الذات ، فإنها من حيث هى هى وفى المرتبة التى [٢]هى فيها[٢] هى هى لا نعت ولا اسم ولا رسم فاحفظْ هذا . صرّح بذلك [٣]قدس سره[٣] فى الحاشية بقوله : فصفاته سبحانه نسب و اعتبارات (٤) و إضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

[٥] قوله **إلى نفي الصفات** : يحتمل أن يكون مراد الحكماء نفى الصفات المؤثِّرة ، فذلك لا يتحقق فى الخارج ولا فى التعقل إذ قد عرفتَ أن ما فى العقل ليس مؤثراً بل المؤثر هو الذات ، بل هو أيضا من الآثار المترتبة على الذات ، فلا ينافى مذهبُهم قولَ الصوفية فافهم[٥] .

قوله **حق المغايرة** : وهى المغايرة فى الوجود الحقيقى العينى .

٢٩ ـ قوله **وقال أيضا ذواتنا ناقصة** (٦) : ظاهر هذا الكلام أقرب قول الحكماء ، لكن (٧) المراد بها (٨) مايطابق قول الصوفية .

[٩] قوله **لا تحتاج** (١٠) **في شيء** : من وجوده وصفات كماله ، **إلى شيء** : غير ذاته (١١) ، **كافية للكل** : أى لكل الأشياء ، **في الكل** : أى فى كل ما يليق بها من الوجود وتوابعه[٩] .

قوله **ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه** : بحسب الواقع والوجود الحقيقى ، و إنما الاثنينية كلها بحسب العلم والتعقل (١٢) .

(١-١) د : غيره وهو ممكن (٢-٢) د : منها

(٣-٣) أ : قدس الله سره (٤) د : ـ واعتبارات

(٥-٥) د : ـ قوله .... فافهم (٦) د : + الخ

(٧) د : ولكن

(٨) كذا فى كل من المخطوطات الست ولعل الصواب : به

(٩-٩) د : ـ قوله .... وتوابعه (١٠) ى : يحتاج

(١١) هامش ب : + قوله (١٢) ب : + القول فى علمه تعالى

٣٠ ـ قوله(١) **أطبق الكل** : أى من الطوائف الثلاث(٢) .

قوله **لم يشكل عليهم(٣) الأمر فى تعلق علمه الخ** : يعنى أن الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل أن يكون صورة مطابقة لأمر خارجى بخلاف نفس الذات ، فلا إشكال فى نفس جواز تعلق علمه بالمعلوم(٤) بكونه صورة مطابقة له ، وأما أنّ تعلق علمه بالحادث يقتضى حدوثه أولا فهو بحث آخر .

٣١ ـ قوله **لما عقل ذاته بذاته** : أى لا بصفة زائدة على ذاته .

قوله **لزمه(٥) تعقل الكثرة** : لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول . وحاصل كلام الشيخ أن علمه سبحانه بذاته عين ذاته وحضورى(٦) ، وعلمه بغيره زائد على ذاته وحصولى كعلم الممكنات(٧) .

٣٢ ـ قوله **فاعلاً وقابلاً معا** : أى فاعلاً لشىء وقابلاً لذلك الشىء بعينه ، فإنه ممتنع عندهم .

قوله **بصفات غير إضافية ولا سلبية** : بل حقيقية مع حصرهم لها(٨) فيهما .

قوله **محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة** : الحادثة بعضها ، و هو ممتنع على رأى المتكلمين المجوّزين كونه تعالى محلاً لغير الحوادث.

قوله **بأن معلوله الأول غير مباين(٩)** : لأن المعلول الاوّل حينئذ يكون هو العلم بالمعلول الأول ، لأن العلم بالشىء مقدّم على الشىء ، ووجود الشىء بعد العلم به .

قوله **وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما(١٠) يباينه بذاته الخ** : مذهبهم أن الاول سبحانه

(١) ب : ـ قوله (٢) د : الثلثة
(٣) ب ى : عليه
(٤) أ : بالمفهوم ، هامش أ : بالمعلوم (ظ) ، ى : بالفهوم ، هامش ى : بالمعلوم (ظ)
(٥) د : لزم (٦) ب : وحصولى
(٧) د : الكساب [؟] (٨) د : بها
(٩) د : + الخ (١٠) ب : ـ مما ، د : بما

يوجد كل شىء بذاته بدون توسط شىء فى ذلك .

قوله **من مذاهب الحكماء** : أى مسائل الحكماء .

قوله **وأفلاطون القائل الخ** : بعد أن قال بالعلم ، وكذا قوله : والمشائون القائلون. تفصيل(١) أقوالهم وتحقيقها يُطلب من موضعه .

٣٣ ـ **ثم أشار الشارح الخ** : حاصل مذهبه أن علمه بذاته و بالمعلول الأول بلا صورة مغايرة ، وعلمه بالأشياء الأُخرَ بصور(٢) منطبعة فى المعلول الأول وسائر الجواهر العقلية .

قوله **غير صورة ذاته التى بها هو هو** : الصورة تُطلق تارةً على أمر حاك(٣) مبدأَ الانكشاف أعنى العلم ، وقد تطلق على نفس الشىء حالَ كونه مشعوراً به أعنى المعلوم ، والمراد(٤) ههنا(٥) المعنى الثانى ، والدليل عليه قوله : التى بها هو هو . واعلم أن مطلوب الشارح المحقق ههنا أنّ علم الأول سبحانه ليس بحصول صورة فيه ، بل يجوز أن يعلم الشىء بذات ذلك الشىء أو بحصول صورة غير حالّة فيه ، وأيّده بمقدّمات ظنيّة ظاهرية وهى تنتهى إلى قوله : (٦ وإذا تقدم٦) هذا . ثم عيّن المطلوب وفصّل بأنه سبحانه علم ذاته بذاته ، وعلم المعلول الأول بذات المعلول الأول بحضوره وحصوله عنده ، وعَلِمَ سائر الموجودات بحصول(٧) صورها فى العقول ، وهذا أيضا طريق(٨) خطابى لا برهانى كأنه يفيد إقناعا مّا(٩) . واعلمْ أن لفظ الصورة المضافة(١٠) توهّم(١١) اثنينية بين الذات والصورة ولو لم يكن فى(١٢) البيّن كان أولى وأظهر بأن يقال : العاقل كما لا يحتاج فى إدراك

(١) د : وتفصيل (٢) ى : بصورة
(٣) د : حال (٤) ب ى : المراد
(٥) ب ى : هنا (٦-٦) هامش أ : واذ قد ، ب ى : واذ تقدم
(٧) د : لحصول (٨) د : كلام
(٩) د : اقناعا
(١٠) د : المضادة ، هامش أ وهامش ى : + أى الى ذاته فى قوله غير صورة ذاته
(١١) د : يوهم (١٢) د : من

ذاته إلى صورة غيرذاته بل يعقل [١] ذاتَه بذاته .

قوله [٢] **بصورة تتصورها** [٣] **أو تستحضرها** [٤]: أى بصورة تولّدها [٥] ابتداءً أو تستحضرها [٤] بعد غيبوبتها عن المدرَك .

قوله **بل إنما تتضاعف**[٦] **اعتباراتك الخ**: أى [٧ كان لك اعتبار واحد ٧] هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار آخر هو علمك بصورة ذاتك، وقد أشرنا إلى[٨] أن صورة الذات مجرّد لفظ وليس هناك صورة [٩] ، فإنْ أريد بصورة [١٠] من حيث أنه صورة [١١] أى [١٢] الذات مع وصف المعلومية فلاصورة أيضا بهذا [١٣] المعنى. والحق تصوير ذلك فى علم الإنسان بالصورة الصادرة عنه عند إدراكه شيئاً مغايراً، وكان سَوْق التركيب أيضاً يقتضى ذلك، فالحق أن يقال : بل إنما تتضاعف [١٤] اعتباراتك المتعلقة بذلك الشىء وبتلك الصورة.

قوله **فقط** : أى [١٥ لابصورة ١٥] أمر آخر بعد ذلك وهو المراد بقوله قدس سره فى الحاشية : أى لا الصورة .

قوله **أو على سبيل التركيب** [١٦] : عطف على [١٧] تتضاعف [١٨] بحسب المعنى،

---

(١) ب ى : تعقل (٢) د : لا
(٣) د : يتصورها (٤) د : يستحضرها
(٥) د : يولدها (٦) أ : يتضاعف
(٧-٧) د : كان اعتبارا واحدا (٨) أ : ـ الى
(٩) أ ب ى : ـ صورة، هامش أ : صورة زائدة (لعله)، هامش ى : صورة زائدة(ظ)
(١٠) د : تصوره به (١١) د : + به
(١٢) أ ب د ى : ان، هامش أ : أى (ظ)
(١٣) د : + صورة (١٤) د : يتضاعف
(١٥-١٥) د : بلا صورة (١٦) د : التركب
(١٧) د : + قوله
(١٨) أ د ى : يتضاعف، هامش أ و هامش ى : + فى قوله بل انما تتضاعف الخ

أى تتضاعف اعتباراتك أو تتركب [١] . لفظة [٢] أو للتخيير فى العبارة .

قوله **وإذا كان حالك** [٣] **مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك** : ومع أن هذا الصادر ليس صادراً عنك حقيقةً بل بحسب الظاهر[٤] فإن ذلك أيضا من أسباب البعد.

٣٤ ـ قوله **ليس دون حصول الشىء لقابله** : أى ليس قرب الشىء للفاعل [٥] أنقص من قرب الشىء لقابله [٦] فى كونه حاصلاً له .

قوله **فإذن المعلولات الذاتية** : أى التى لاواسطة بينها و بين فاعلها [٧] بوجه من الوجوه .

قوله [٨ **للعاقل الفاعل** ٨] **لذاته** : متعلق بكل من العاقل والفاعل .

قوله **حاصلة** : أى جاز أن تحصل [٩] له ، فإن تلك المقدّمات لاتفيد إلا جواز ذلك ، ولذلك تصدّى لإثباته ثانياً بقوله [١٠] : وإذ قد تقدم ، فإلى ههنا بيان لكون المطلوب الذى هو كونه عالماً سبحانه من غير حلول صورة فيه أمراً ممكنا عند العقل، والباقى [١١] تشخيص لكيفية المطلوب [١٢ على التعيين ١٢] والاستدلال عليه .

[٣١] أ ـ قوله [١٣] فى الحاشية **وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحصول** [١٤] **الصور** [١٥] **المنطبعة فيها** [١٦] : واعلمْ أن

---

(١) أ ب د ى : يتركب (٢) د : ولفظة
(٣) ب : هنالك (٤) ب : الصادر
(٥) أ د : بالفاعل ، هامش أ : للفاعل (ظ)
(٦) د : لفاعله (٧) أ : + بشىء ، د : + شىء
(٨-٨) د : للفاعل العاقل (٩) أ ب د : يحصل
(١٠) أ : فقوله ، هامش أ : بقوله (ظ)
(١١) أ ب د ى : والثانى ، هامش أ : والباقى (ظ)
(١٢-١٢) أ ى : على التفسير ، د : و بيانه على التفصيل ، هامش أ : التعيين ، على التفصيل ، هامش ى : على التعيين (ظ)
(١٣) د : قال (١٤) د : بحضور
(١٥) ب : الصورة (١٦) د : + الخ

صور سائر الجواهر العقلية منطبعة فى المعلول الأول أعنى العقل الأول، فعلم الأول بها بتلك الصور (١) كالأشياء الأخر المرتسمة صورها فى الجواهر، فالظاهر من مذهبه أن علمه تعالى بالجوهر الأول وجوده وصدوره عنه و بباقى (٢) الموجودات المعلولة بالصور (٣) المنطبعة إذ لاضرورة للقول بمثل هذا الاعتبار إلا فى الصادر الأول ، و إن كان ظاهر عبارته أعنى قوله : لمـّا كانت الجواهر العقلية الخ ناظراً (٤) إلى ما ذكره قدس سره .

٣٥ ـ قوله* **فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه** (٥) : ما يتفرع على المقدمات كون المعلول الأول معلوماً له سبحانه بنفسه لابصورة زائدة . ثم لما وجب أن يكون لـما اتصف بوصف المعلومية من حصولٍ و وجودٍ مّا ، و إذ ليس فى التعقل ففى (٦) الخارج ، ثبت أنه بوجوده وحصوله الخارجى حاضرة (٧) عنده ، فحصوله فى الخارج (٨ و تعقله سبحانه له واحد٨) ، فثبت (٩) أن وجود المعلول الأول نفس تعقله سبحانه إياه . وحيث (١٠) كان المطلوب تعيين التعقل وتشخيصه (١١) كان الحق أن يقال: فتعقل الأول إياه نفس وجوده . ثم إنه لمـّا كان كل شيء معلولاً له سبحانه بغير واسطة و بواسطة فنقول : هذا الدليل يقتضى أن يكون علمُه سبحانه بجميع الموجودات نفسَ وجودها ، فإن الأول سبحانه مع المعلول الأول علة للمعلول الثانى ، وعلمه سبحانه بذاته وبالمعلول الأول علة للعلم بالمعلول الثانى ، و كما أنّه لاتغاير بين العلتين لاتغاير بين المعلولين وهلم جراً إلى المعلول الأخير .

[٣١] ب ـ قوله (١٢) فى الحاشية **وعلمه بمعلولاته وجودها عنده** : أى بمقتضى

(١) أ ب ى : الصورة (٢) د : وينافى
(٣) هامش أ : (كذا) ، الصور (لعله) ، هامش ى : الصور (لعله)
(٤) أ ب د : ناظر (٥) ب : + على
(٦) د : مع (٧) هامش أ : (كذا) . ولعل الصواب: حاضر
(٨-٨) د : وحصوله له سبحانه بتعقل واحد له سبحانه
(٩) أ ب : فيثبت (١٠) أ ب ى : حيث
(١١) أ ب ى : تشخصه (١٢) د : قال

دليله كما ذكرنا (١) ، و إلا فهو لم يدع ذلك إلا فى المعلول الأول ، فلا تغفلْ عن المقصود .

٣٧ ـ قوله **لكونها ممكنة حادثة** :قوله حادثة خبر أنّ أى حادثة بالحدوث الذاتى ، ومعلومة (٢) قبل وجودها قبلية بحسب المرتبة ، والسابق لايكون عين المسبوق مطلقاً .

قوله **بالعلم الأزلى** (٣) **الفعلى** : أى منشأ للفعل ، من جملته إعطاء الوجود .

قوله **وبالجزئيات أيضا كليّا** : على ما هو المشهور الظاهر من مذهبه .

قوله **السابق على وجود الأشياء** : أى بحسب المرتبة .

قوله **فى اشرف صفاته** : وهو العلم .

قوله (٤) **و إلا لايمكن إعطاء الوجوب لها** (٥) : لأن العليم (٦) الحكيم يُعطى من يستحقّ ما يستحق بمقتضى حكمته ، فإعطاؤه مترتب على علمه .

قوله **إنما يصح إذا كانت** : أى الأمور الكثيرة (٧) .

قوله **أما** (٨) **إذا كانت عينه** : كما عند المكشوفين (٩) القائلين : ما فى الوجود إلا عين واحدة ، وهم الصوفية المحقّقون القائلون بوحدة الوجود (١٠ قدس الله تعالى أسرارهم١٠) .

قوله **وفى الحقيقة ليس حالاً ولا محـلا** : يعنى أن السر فى عدم استحالة الحلول حينئذ أن فى الحقيقة ليس حاليّة ولا محليّة حقيقية (١١) بل حقيقة واحدة موجودة وجوداً

(١) د : ذكره (٢) د : أو معلومة
(٣) د : الاولى (٤) د : ـ قوله
(٥) د : بها (٦) ى : العلم
(٧) د : المتكثرة (٨) د : ـ اما
(٩) هامش أ : المكاشفين أو المكشوفين اهم (ظ)، هامش ى : المكاشفين
(١٠-١٠) أ : ـ تعالى ، د : قدسنا الله تعالى بأسرارهم
(١١) ب ى : حقيقة

حقيقياً يُرى (١) حالّاً ومحلّاً وجوهراً وعرضاً ومجرّداً ومادّياً (٢) محضاً و خيالاً (٣) صرفاً ، وهى فى حقيقتها لايحوم (٤) حول وحدته (٥) الحقيقية الذاتية كثرة ولاتغير ، والآن كما كان ، ولاينافيها(٦) العبودية والمعبودية الحقيقية واللذة والألم الحقيقيان الدنيَويّان والأخرَويّان المنتهيان بحسب الأولى الأبديان (٧) بحسب الأخرى ولا ينافي[ها] القرب والبعد والوصل والهجر (٨ الحقيقية الواقعة٨) كما (٩ تشاهد وتعاين٩) بجميع الخصوصيات الواقعة فى العالمين . .

٤٠ ـ قوله **ونظيره ما يقال الخ** (١٠) : الجنس والفصل موجودان بوجود واحد فى مرتبة الماهية النوعية . فألعلم بالماهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه الجنس عن الفصل وهما عن النوع ، ولكن نسبة العلم ، بالوجود الذهنى ، إلى (١١) النوع والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت . ولها (١٢) وجود آخر ، فى الذهن أيضا ، نحواً (١٣) آخر يتميز الجنس والفصل فيه ، و وجودا هما (١٤) حينئذ مغايران (١٥) لوجود الجنس(١٦) . وما ذُكِر نظير تامّ لذات الحق سبحانه (١٧) على مذهب الصوفية الموحّدة

---

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : ترى

(٢) د : + رؤيا

(٣) أ : وخيلا ، هامش أ : وخيالا (ظ) ، د : وحيدا

(٤) ب ى : تحوم

(٥) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : وحدتها

(٦) أ ب ى : ينافيه (٧) د : والابديان

(٨-٨) أ د : الحقيقة الواقع ، هامش أ : الحقيقية الواقعة (ظ)

(٩-٩) د : نشاهد و نعاين (١٠) ب ى : ـ الخ

(١١) ب : أى (١٢) ب : ولها

(١٣) د : نحو (١٤) د : ووجودان هما

(١٥) أ ب ى : مغاير

(١٦) هامش أ : (كذا) . ولعل الصواب : النوع

(١٧) ب : ـ سبحانه

حيث كان معلولاتُه (١) شئوناتِه (٢) و اعتباراتِه المندمجة فى ذاته من غير امتياز فى مرتبة وحدته الذاتية ، بخلاف مذهب الحكماء ، فإن المعلولات على مذهبهم أغيار حقيقية (٣) وذوات متغايرة (٤) لذات الحق سبحانه و تعالى عما لايليق به ، فلاينطبق النظير على مذهبهم كل الانطباق (٥) .

٤١ ـ قوله **وكيف ينفون الخ** : وقالوا أيضا : القضاء عبارة عن العلم بالأشياء وأحوالها إجمالاً فى عالم العقول ، والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلاً فى عالم النفوس محيطاً بخصوصيات الذوات (٦) والصفات وخصوصيات القيود وخصوصيات الشرائط ما أمكن التفصيل والتخصيص ، (٧ والعناية الاولى وهى٧) علم الأول سبحانه إجمالاً و تفصيلاً محيطاً بما فى العالمَيْن بعينه . وهذا صريح (٨) فى القول بالعلم (٩) بالجزئيات من حيث (١٠ هى جزئية١٠) .

قوله **جعلوا نسبة الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة الخ** : الموجود الزمانى واقع فى زمان الحال ، فيقع له طرفان : أحدهما الماضى والآخر المستقبل لأن الحال بين الماضى والمستقبل . وأما المجرّد عن الزمان فلما لم يكن الزمان ظرفاً له ولم يكن واقعاً فى الحال بل متحقق (١١) بنفسه خارجاً عنه فلا (١٢ يقعان طرفيه١٢) ، فنسبة الأزمنة الثلاثة إليه نسبة واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه إليه من حيث هو (١٣) كذلك ، فلا

---

(١) د : + سبحانه (٢) د : شئونه

(٣) أ د ى : حقيقة (٤) ب : متغاير

(٥) ب : + القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء

(٦) د : الذات

(٧-٧) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : والعناية الازلية هى . . .

(٨) ب ى : + ما (٩) ب ى : ـ بالعلم

(١٠-١٠) د : جزئياته (١١) د : يتحقق

(١٢-١٢) أ د : يقعان طرفاه ، هامش أ : طرفيه (ظ)

(١٣) أ ب ى : ـ هو

يمكن أن يقال بالنسبة إليه أن بعض الأشياء قد فاته وبعضها لم يحصل له بعد وذلك ظاهر غاية الظهور . فالمتوغلون لما [١] زعموا أن العلم بالزمانيات بخصوصها من حيث هى [٢] كذلك إنما يُتَصوَّر إذا كان العالِم [٣] زمانياً توهَّموا [٤] أن العلم بما فى الزمان الماضى مثلاً من حيث هو كذلك متوقف على أن يتحقق بالنسبة إليه زمان ماض، وليس كذلك، بل يتوقف على تحقق زمان ماض ولو بالنسبة إلى غيره، فزعموا أن مَن نفى الزمان عن الحق سبحانه نفى علمه بالجزئيات بناءً على زعمهم الفاسد ، فمِن ههنا [٥] يُتَّهم [٦] الحكماء بذلك فألزموهم ما ألزموهم [٧] .

٤٤ أ ـ قوله **فالحاصل أن علمه الخ :** يعنى الحاصل من الكلامين معاً لأن الكلام الأول يدل على الوجه الأول والكلام الثانى يدل على الوجه الثانى .

قوله **علم غيبى بها قبل وجودها :** قبليّة ذاتية مرتبيّة [٨].

[٣٧] ـ قوله[٩] فى الحاشية **ثم**[١٠] **الوجود العام :** أى الذات المعلومة[١١] بالقابلية المحضة المطلقة، وهو التعين الأول . فإن قلتَ : التعين الأول على هذا هو النسبة العلمية ، قلنا : نعم ولكنه أول التعينات المنفصلة لأن النسبة [١٢] العلمية من صفات الذات .

قوله [١٣] فى الحاشية **أولاها** [١٤] **العقل الأول :** أى أولاها [١٤] ماهية العقل الأول أى الموجود الذى هو على لسان الحكماء المسمَّى [١٥] بالعقل الأول .

---

(١) د : ـ لما
(٢) أ ب ى : ـ هى
(٣) د : العلم
(٤) د : و وهموا
(٥) ب ى : هنا
(٦) ب : يتوهم
(٧) أ د : الزمهم ، هامش أ : [الز] موهم (ظ)
(٨) أ د : مرتبة ، هامش أ : مرتبية ، أ : + فتدبر
(٩) د : قال
(١٠) د : بعد
(١١) ب : المعلومية
(١٢) د : نسبته
(١٣) د : قال
(١٤) أ ب د ى : اوليها
(١٥) ب : سمى، ى: مسمى

قوله [١] فى الحاشية **ثم التعينات** [٢] **اللاحقة :** التى فى عالم المعانى والحقائق، وهو التعين الثانى .

قوله فى الحاشية[٢] **و ما فى رتبته :** كالملائكة المهيَّمة [٣] والكُمَّل ، وسيأتى فى تحقيق صدور الكثرة عن الوحدة .

٤٤ ب ـ قوله **قلت : نعم :** هذا إيجاب للحالية لكن لا بالمعنى[٤] الذى تصوره السائل و اعترض بل بالمعنى [٤] الذى أشار إليه بقوله : فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ .

قوله **بالنسبة إليه حالية :** أى نسبة الموجودات كلها إليه سبحانه كنسبة الموجودات فى الحال بالنسبة إلى الموجود الزمانى[٥].

٤٦ ـ قوله **علمنا بما يجوز صدوره عنا** [٦] : يعنى [الأفعال] الخارجية [٧] الاختيارية . واعلم أنا نتصور الفعل أولاً ، ثم نحكم بخيريته ، ثم نجد لنا ميلاً إلى وقوعه ، ثم نعزم على إيقاعه فنحرّك [٨] العضو فيصدر الفعل فيتحقق أثره . أما تصور الفعل فيفيض من المبدأ الفيّاض بلا اختيارنا ، و كذلك علمنا بخيرية وقوعه ، لكنه يُسمّى ذلك العلم[٩] والاعتقاد اختياراً [١٠]، فيصدر[١١] من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمّى الفعل بهذا الاعتبار[١٢] اختياريّاً . وفى الحقيقة كل ذلك إنما يتحقق من المبدأ الفيّاض ويوجَد بإيجاده من غير تصرف منا فى شىء من ذلك بل لسنا نحن إلا محالّاً [١٣] لجريان هذه الأمور ، حتى الفعل ، من الفاعل [١٤] الحقيقى ، فاختيارنا [١٥] فى الحقيقة جبر . وهذا خلاصة تحقيق

---

(١) د : قال
(٢-٢) د : ـ اللاحقة ... الحاشية
(٣) د : المهيمنة
(٤) د : بمعنى
(٥) ى : الزمان
(٦) د : ـ عنا
(٧) د : الخارجة
(٨) د : بتحريك
(٩) ب : الوقوع
(١٠) ب ى : اختياريا
(١١) أ ب ى : فصدر
(١٢) أ ب ى : الاختيار
(١٣) ب : محلا
(١٤) د : الفعل
(١٥) د : فباختيارنا

مسئلة الجبر و الاختيار ، وتحقيقه وتفصيله يحتاج إلى تطويل (١) و إطناب (٢) لا يليق بهذا الباب .

قوله **هي التابعة للشوق المتفرع** (٣) **على معرفة الغاية** : أراد بالشوق الميل (٤) إلى جانب وقوع الفعل كما ذكرنا ، ولذا جعله متفرعاً على العلم بالغاية وهوالعلم بخيرية الفعل، وبالميلان العزم على الإيقاع ، ولذا جعله متفرعاً على الشوق .

٤٧ ـ قوله **فتكون هي**: أى المصلحة : **غرضاً وغاية** : (٥ ما يترتب ٥) على الفعل ، باعتبار أنه ينتهى إليه الفعل، يسمّى غاية ، و باعتبار أن اعتقاد حصوله من الفعل يصير باعثاً على إيقاع الفعل ، يسمّى علة غائية (٦) ، وهذا فى حق البارى سبحانه (٧) محال اتفاقاً (٨) .

٤٨ ـ قوله **فليس له حالة شبيهة** (٩) **الخ** : ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية (١٠) وغيرذلك .

قوله **يصدرعنه بمجرد** (١١) **الذات**: وقد يُتوهَّم منه أن الذات نائب مناب تلك الأمور ، والمفهوم من قوله : ويجعلون الذات مع العلم الخ أن النسبة العلمية نائبة منابها ، فالمراد بمجرد الذات أعم من أن يكون بلا اعتبار أمرمعه أو مع اعتبار أمرمعه .

٤٩ ـ قوله **لكن بحسب التعقل** (١٢) **الخ** : على ما مرّ فى العلم بعينه و بجميع (١٣) حذافيره (١٤) .

(١) د : تحقيق
(٢) د : اطباب
(٣) ب : ـ المتفرع
(٤) د : ـ الميل
(٥-٥) ب : تترتب ، ى : يترتب
(٦) د : ـ غائية
(٧) ب ى : + تعالى
(٨) ب : + القول فى القدرة
(٩) د : + بالميلان
(١٠) أ : الفضيلة ، د : الغضبية
(١١) د : مجرد
(١٢) د : ـ التعقل
(١٣) ب : لجميع
(١٤) د : حزافيره

٥٠ أ ـ قوله **ذهب المليون** : **أى** المعتقدون لملة (١) و دين من الملل والأديان (٢) الإلهية .

[٣٨] ـ قوله (٣) فى الحاشية **أى يصح كل منهما** (٤) **بحسب الدواعى الخ** (٥) : مايُفْهَم من مجموع كلامه أن الفرق بين مذهب المتكلم و الحكيم أن الفعل لازم لذات البارى سبحانه عندالحكيم بناءً على أنه لازم للمشيئة والمشيئة لازم لذاته تعالى و لازم اللازم لازم، وليس كذلك عندالمتكلم، ولم يجعل مستند الفعل لازماً لذاته . وفيه إشكال لأن الفعل لازم للإرادة عندالمتكلمين حيث قالوا : إنْ شاء فعل، والإرادة يجب أن تكون لازمةً له سبحانه لأنها (٦) صفة كمال وعدمها (٧) نقص ، فإنْ أمكن انفكاك الإرادة عنه (٨) أمكن النقص وهومحال ، لأنه ، كما أن النقص محال (٩) فى حقه سبحانه (١٠) ، كذلك إمكان النقص أيضا محال ، و إذا كان (١١) الإرادة لازمة كان الفعل اللازم لها (١٢) لازماً، فاستحال عدم الفعل فى نفس الأمر. فالظاهر أن الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد إثبات الإرادة وعدمها . إن قيل : ليس الفعل لازماً للإرادة ، لأن الإرادة قديمة ، بل لازم (١٣) لتعلق الإرادة ، فمعنى إنْ شاء إنْ تعلق إرادته ، قلنا : ننقل الكلام إلى تعلق الإرادة ، هل هو كمال أم (١٤) نقص (١٥)؟ لاجائز أن يكون نقصاً، ولا جائز إمكان عدمه لوكان كمالاً . لايقال: جاز أن لايكون كمالاً ولا نقصاً، لأنا نقول: لو لم يكن كمالاً لزم كون الفعل عبثاً إذ لوكان خيراً كان منشأه كمالاً . و تحقيق الفرق بين المذاهب

(١) د : بملة
(٢) د : والايان
(٣) د : قال
(٤) د : + عنه
(٥) د : ـ الخ
(٦) أ ب د ى : لانه
(٧) أ ب د ى : وعدمه
(٨) د : + سبحانه
(٩) د : ـ محال
(١٠) ب ى : تعالى ، د : + محال
(١١) د : كانت
(١٢) أ ب ى : له
(١٣) أ ب د ى : لازمة
(١٤) ب ى : او
(١٥) د : لا

الثلاثة (١) بالعبارة الصريحة (٢) أن المتكلم يصحّ عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه فى نفس الأمر، وعند الحكيم (٣) والصوفية لايصح عدم الفعل فى نفس الأمر بل هو محال، إلا أن الصوفية أثبتوا له سبحانه إرادة وأسندوا الفعل إليها وجعلوها موجبة له، ولذا قالوا إنه مختار لأن المختار ما فعل بالإرادة، والحكماء لم يثبتوا له إرادة وجعلوا الفعل مسنداً (٤) إلى العلم، فجعلوه موجباً لامختاراً إذ لابد للمختار من الإرادة، فالصوفية يوافقون المتكلمين فى اثبات الاختيار، و يوافقون الحكماء فى لزوم الفعل له سبحانه (٥) واستحالة عدم الفعل، ويخالفون المتكلمين فى تجويز عدم الفعل بحسب الواقع، والحكماء فى عدم إثبات الإرادة و إسناد الفعل إليها.

قوله (٦) فى الحاشية **عند خلوص الداعى** (٧): حاصله (٨ أنه إنّ تعلق ٨) العلم بالمصلحة الداعى إلى الفعل لزم الفعل واستحال عدمه نظراً إلى ذلك الداعى، ولكن أمكن (٩ عدم الفعل فى نفس الأمر ٩) لإمكان عدم ذلك الداعى و إمكان وجود داعٍ آخر. والحاصل أن صفات البارى (١٠) قديمة (١١ وتعلقاتها حادثة ممكنة ١١) لايستلزمها (١٢) الذات، فالذات (١٣) لاتستلزم (١٤) الفعل ولا عدمه، والظاهر أنه لاحاجة إلى ذلك لأن المتبادر من الصحة وعدمها ما هو بحسب نفس (١٥) الأمر، والممكن بحسب نفس (١٥) الأمر يجوز أن يجب بالنظر إلى الغير (١٦)، لكن ذكره قدس سره مبالغةً فى التوضيح.

(١) ى : الثلاث
(٢) د : الصحيحة
(٣) د : الحكماء
(٤) د : مستندا
(٥) د : - تعالى
(٦) د : قال
(٧) ب ى : الدواعى
(٨-٨) د : ان تعلق
(٩-٩) د : فى نفس الاسر عدم الفعل
(١٠) د : + تعالى
(١١-١١) د : وتعلقها حادث ممكن
(١٢) أ : يستلزمه، هامش أ : بها (ظ)، د : يستلزم
(١٣) د : والذات
(١٤) أ د : يستلزم
(١٥) ب : - نفس
(١٦) د : العين

٥٠ ب ـ قوله **إلا أن الحكماء ذهبوا الخ**: بخلاف المتكلمين، فإن الإرادة ليست لازمة لذاته. هذا مقتضى كلامه قدس سره، وقد عرفتَ ما فيه، وعلى هذا فقوله: **فمقدّم** الشرطية الأولى الخ تفريع على مذهب الحكيم.

[٣٩] ـ قوله (١) فى الحاشية **إنما هو بحسب العبارة الخ** (٢): و يمكن أن يكون معناه: إنْ تحقّق منه مايترتب عليه أثر الإرادة فعل، و إنْ لم يتحقق بفعل، فيكون الاتفاق بحسب المعنى.

٥١ ـ قوله (٣) **واختياراً فى إيجاده العالم** وهو صدور الفعل عنه عن علم وحكمة وإرادة، وإن كانت كلها لازمة لذاته وهو فاعل موجِب بهذا الاعتبار وبمعنى لزوم الفعل له، فليس كاختيار الخلق، وليس كجبر الخلق بمعنى أن يكون فاعلاً مجبوراً على الفعل.

قوله **وأمره** (٤) **واحد**: أى أمره الذاتى.

قوله **فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين**: لأن كل واحد منهما يقتضى التعدد والتكثر والتشعب (٥)، تعالى ذاته عن ذلك، والاختيار من الأمور الذاتية التى تتحقق فى مرتبة وحدته الذاتية.

قوله **الجبر والاختيار المفهومين للناس**: يعنى المجبورية فى الفعل، أعنى وقوعه منه أراد أو لم يرد، والتردد بين الأمرين المذكورين (٦).

قوله **فالواقع**: أى ما وقع مِمّن وقع وعلى أىّ وجه وقع، **واجب** (٧)، فإنه المعلوم المتحقق فى عَرْصة علمه سبحانه وخلافه محال، فإمكان عدم الوقوع توهُّم من المتوهِّم المتردد لاغير.

٥٢ ـ **قوله وكان له أن لايشاء فلايظهر**: أى أمكن له عدم المشيئة، ولا يخفى أنه

(١) د : قال
(٢) ب ى : - الخ
(٣) د : - قوله
(٤) د : وأمر
(٥) د : وتشتت
(٦) كذا فى المخطوطات الست كلها و لعل الصواب : المذكور
(٧) أ ب د ى : - واجب، هامش أ و هامش ى : واجب (ظ)

لايدلّ على ذلك معنى الآية ولا مافسّرها به، ولذا تصدّى قدس سره لتأويله بماذكر.

قوله **فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور**: فى شأن البارى سبحانه.

قوله **اما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة**: وتوجيه ذلك أنّ مدخول أنْ، مع كونه متفرعاً عليه (١) قولُه: فلايظهر، فاعلٌ لقوله: كان بمعنى ثَبَتَ، (٢ والمعنى: ثبت٢) له تفرع عدم ظهور العالم على عدم مشيئته، فيرجع معناه إلى قوله: لو لم يشأ لم يظهر الفعل، فكان تأكيداً له، فالتأكيد مبالغة فى نفى الجبر المتوهَّم لاسيما بلفظ دلّ على إمكان عدم العالم منفرّعاً على عدم مشيئته.

قوله **وَلَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً**: معنى قوله: لو لم يشأ لم يفعل، بحسب العرف(٣): لوشاء عدم الفعل. فليس قوله: لَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً بمعنى آخر.

قوله **واما لأنه سبحانه**: أى لادخل لوجود العالم فى ذاته وكماله الذاتى فهو(٤) مع كماله كان العالم أو لم يكن، فقولُه: كان له، أى نظراً إلى ذاته الغنية(٥)، أو نقول: إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته، مستلزِمٌ لغناء ذاته عن العالم، فذكر الملزوم وأراد اللازم.

٥٣ ـ قوله(٦) **فى اثبات ارادة زائدة**: أى فى التعقّل.

٥٥ ـ قوله **فجوّزوا استناد(٧) الأثر القديم الى الفاعل المختار**: بمعنى أن فعله على وفق إرادته، وإن كانت إرادته لازمةً لذاته وفعله لازماً لإرادته كما سبق، لابالمعنى الذى أثبته المتكلم(٨)، فإن الأثر القديم لايستند إليه عقلاً.

قوله **مع كونه مختاراً**: بالمعنى الذى سبق غير مرة.

٥٦ ـ قوله **الموجود بوجود قبل**: أى قبل قصد الإيجاد.

(١) د: ـ عليه
(٢-٢) د: ـ والمعنى ثبت
(٣) د: العرو
(٤) د: + هو
(٥) ب ى: العلية
(٦) د: ـ قوله
(٧) د: اسناد
(٨) ب: المتكلمون

٥٨ ـ قوله **لابحسبه**: أى المتجلى.

قوله **فيلحقها النقص**: لا فى نفس الأمر وبحسب الوجود الحقيقى بل بحسب الظهور والوجود الخيالى.

٥٩ ـ قوله **اما أسندها اليه سبحانه**(١) **ناقصة**: كالمتكلمين **أو نفاها عنه بالمرة**: كالحكماء، **تعالى الله**(٢) **عما يقول الظالمون**: من الفريقين.

٦٠ ـ قوله **وكل ذلك**: أى ما يصدق عليه مبدأُ كلٍ من ذلك، أعنى الأمر والنهى والإخبار، **من أقسام الكلام**: بحسب اللغة، إذ القول مأخوذ فيها بحسبها، وأَصْرَحُ من ذلك ما وقع منهم: (٣ قال الله٣)، وكأنه قُدِّس سره لم يذكرها لأن للقول معانىَ مجازيةً شائعة(٤) مشهورة غير(٥) الكلام.

٦١ ـ قوله **وقدحت واحدة منهما**(٦) **فى صغرى القياس الثانى**(٧): وهم السلف الصالح(٨) رضوان الله تعالى(٩) عليهم أجمعين.

قوله **وقدحت الأخرى فى كبراه**: (١٠ وسلّمت صغراه١٠)، وهم الحنابلة، يقولون كلام الله(١١) هو هذه الحروف وقائمة بذاته تعالى وقديمة، ولايخفى أن منع الكبرى غير موجَّه لأن الغير القارّ لابد له من حدوث الجزء و إلا لم يكن غير قارّ، بل لابد من جزء معدوم آتٍ حين وجوده.

قوله **وقدحوا فى احدى مقدمتى الأول**(١٢): ففرقة قدحوا فى صغرى القياس

(١) د: + وتعالى
(٢) د: ـ الله
(٣-٣) د: قال الله
(٤) د: سابقة
(٥) د: عين
(٦) ب ى: منهم
(٧) د: ـ الثانى
(٨) د: الصالحون
(٩) أ: ـ تعالى
(١٠-١٠) د: وهم سلمت صغراه، ى: ـ وسلمت صغراه
(١١) د: + تعالى
(١٢) د: الاولى

الأول، وهم المعتزلة، يقولون (١ كلامه أصوات١) وحروف حادثة (٢ غير قائمة بذاته٢)، بل مخلوقة فى الغير كاللوح المحفوظ . وفرقة [قدحوا فى كبراه] ، وهم الكرّامية أتباع أبي عبدالله الكرّام السجستانى ، يقولون كلامه (٣) أصوات و حروف قائمة بذاته سبحانه، تعالى(٤) الله (٥) عما يقول الظالمون .

قوله على التفصيل المذكور : أي فرقة قدحوا فى الصغرى والأخرى فى الكبرى.

[٤٢] ـ (٦ **قوله فى الحاشية فلا يوجد دونها :** أي دون شيء منها **ومعها أيضا :** مع جميعها ، وفيه بحث لأن الجنس موجود فى ضمن جميع أنواعه فى آن واحد .

قوله [فى الحاشية] **اذ الجنس لايوجد الخ :** دليل لقولنا : فلا يوجد دونها .

قوله فى الحاشية **فجاز أن يوجد جنسها :** أي ما اعتُبِر جنساً ، لا أنه جنس حقيقى .

٦٢ ـ قوله **دون المسمّى :** أي المعبّر عنه٦) .

[٤٣] ـ قوله (٧) فى الحاشية **الا أنه بعد التأمل تُعْرَف (٨) حقيّته(٩) :** ويُعْلَم (١٠) أنه الحق(١١) المطابق للواقع ، فلاتضر(١٢) مخالفته لما عليه متأخرو الأصحاب ، ويُعْلَم (١٣) موافقته بحسب الحقيقة لما عليه متأخرو الأصحاب ، و إن كان فى الظاهر مخالفاً . هذا محتمل (١٤) الكلام ، والمراد غير معلوم (١٥) .

٦٣ ـ قوله **باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة :** وصفة له (١٦) أيضا على مذهب المتكلمين .

(١-١) ب : كلام باصوات ، ى : كلام الله اصوات
(٢-٢) د : ـ غير .... بذاته (٣) د : + تعالى
(٤) ب : وتعالى (٥) د : ـ الله
(٦-٦) د : ـ قوله . . . . المعبر عنه
(٧) د : قال (٨) د : يعرف
(٩) د : حقيقته (١٠) ب : تعلم
(١١) د : ـ الحق (١٢) د : يصير
(١٣) أ : أو يعلم ، د : أو و يعلم (١٤) ب : محمل
(١٥) أ د : + قوله دون المسمى أي المعبر عنه
(١٦) د : + تعالى

قوله **وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها :** بل جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والحال . إن المراد أن كلامه ، من حيث خصوصيته (١) ، وباعتبار أنه(٢) كلامه ، صفة قديمة مع أنها باعتبار صور معلوميتها ليست مبدأ الإفهام .

قوله **يقوم على ساق :** كأنه شبّه مقدمتى الدليل بالساقين يقوم عليهما ، والمراد أنه ليس على إثباته مقدمة من دليل فكيف عن المقدمتين ، أو الساق (٣) من السَّوْق ، وبسَوْق الدليل على أنحاء ، فالمراد : ليس على إثباته دليل على (٤) سوقٍ مّا (٥) من أنواع سوقه ، والغرض المبالغة فى النفي على التقديرين .

٦٤ ـ قوله **فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر :** من القدم والحدوث ، إلا أن كونه حينئذ ملفوظاً ومكتوباً ومشاراً إليه من المخفيات (٦) .

قوله **فلاشك أن قيامها به ليس الا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها :** مع أنه (٧) لاخصوصية لذلك بتلك العبارات والمعاني كما مرّ (٨) ، ولم يُذْكَر للاعتماد على ما مر .

قوله **وأما المعلوم :** أي العبارات والمدلولات لا باعتبار صور معلوميتها بل باعتبار نفسها . ولاشك أن مدلولاتها من حيث أنها مدلولاتها من قبيل الذوات المعلومة (٩) للحق سبحانه ، لأن معلوميتها من العبارات غير معلوميتها للحق سبحانه مطلقاً . فلابد أن يراد من قوله بعد : وأما مدلولاتها ، أي لا من حيث أنها مدلولاتها و معلومات و مفهومات منها ، و إلا لم يصح التقسيم إلى الذوات وغيرها ، لأنها من حيث هذه الحيثية أعراض لاغير.

قوله **وأما مدلولاتها :** أي أنفسها (١٠) لا من حيث أنها مدلولات ومعلومات ،

(١) د : خصوصه (٢) ب ى : ان
(٣) أ : السائق (٤) ب : ـ على
(٥) د : ـ ما (٦) هامش أ : المحدثات (خ)
(٧) أ : ان (٨) ب : + قوله
(٩) د : المعلوم (١٠) د : نفسها

لأنها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه قد مر حكمه[١] ، و باعتبار معلوميتها للمخلوق صفة للمخلوق، وأيضا لوأريد من حيث أنها مدلولات ومعلومات فتكون[٢] من قبيل الأعراض بهذا الاعتبار فلا يصح التقسيم.

قوله **فكيف يقوم به** : قياماً أزلياً، أما الأول فظاهر لامتناع قيام الذوات ، وأما الثانى فلحدوث الأمر الغير القارّ ، فكيف يقوم أزلاً .

٦٥ أ ـ قوله **كلام الصوفية** : أى كلام بعض الصوفية و ذكر بعضه فى الأصل وبعضه فى الحواشى[٣] .

[٤٤] ـ قوله[٤] فى الحاشية **وهر گز تناهى را بعلم ازل[٥] راه نيست[٦]** : پس كلام كه مترتب[٧] است بروى[٨] منتهى نشود ، يعنى هرچند اعلام كند ديگر متصور ومقدور باشد[٩] وبجائى[١٠] نرسد كه[٩] اعلام نماند .

٦٥ ب ـ قوله[١١] **وصفة البارى لاتحد ذاته** : لأنه متعين بذاته لايعيِّنه تعين أصلاً ، وكل ما يعيّنه تعين فهو ممكن مركّب فى ذاته .

قوله **فليست اذن** : أى إذا عرفتَ أن كلام البارى ليس مثل كلام الآدمى، فاعلم أنه من اعتبارات العلم ، فإن علمه منشأ لإعلامه وهو بهذا الاعتبار كلام ، صرح بذلك فيما بعد : وكلمه بعلم ذاته .

٦٦ ـ قوله **فإذن كلامه** : بمعنى المصدر ، أى تكلُّمه ، أو[١٢] فى الكلام مسامحة .

---

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : حكمها
(٢) د : فيكون
(٣) أ : الحاشية ، هامش أ : الحواشى
(٤) د : قال
(٥) د : او
(٦) ب : بنست
(٧) ب ى : مرتب
(٨) ب : يروى
(٩-٩) ب : وبجائى برسيكه
(١٠) د : و بحابى
(١١) د : ـ قوله
(١٢) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : اذ

٦٧ قوله **تبينتَ أن كلام الله تعالى[١] هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به** : فى عالم الصور والمثال بصورة و مثال يليق بحاله[٢] ، واعلم أن جميع مراتب الكلام حتى كلام الجمادات مراتب كلام الله سبحانه[٣] ، لكن[٤] بحسب مراتب تجلياته و تنزلاته عن[٥] مقتضى مسئلة التوحيد . أما الخصوصية الثابتة للقرآن التى بها يضاف إلى الله سبحانه[٦] ويخصَّص[٧] به[٨] فهى أنه كلام لائق بحاله عجز عن مثله مَنْ يتكلم بجنسه ، والسر فى أنه لم يظهر فى عالم الحس والشهادة فى مظهر البشر أنه لايمكن فى هذا العالم كلام يليق بحاله . فإنْ قلتَ : لوظهر مثل هذا الكلام فى مظهر البشرية لفات غاية[٩] إنزال القرآن أعنى[١٠] إعجاز[١١] الخلقَ ، قلتُ : بل يمكن أن يكون معجِزاً[١٢] لماعدا[١٢] هذا المظهر على قياس الأفعال المعجِزة الصادرة عن النبى[١٣] صلى الله[١٤] عليه وسلم[١٣] ، ولا يخفى أيضا أن إعجازه على الوجه الأول الواقع أتم وأقوى.

٦٩ ـ قوله **أن الكلام الذى هو صفته سبحانه سوى افادته وافاضته** : هذا ماظهر من كلام الإمام[١٥] حجة الإسلام ، وكلام بعضهم هو القيصرى .

قوله **وأن الكتب المنزلة المنظومة** : إلى فوله **فالقياسان** : هذا ما ظهر من كلام الشيخ الكبير والشيخ صدرالدين القونوى قدس سرهما ، ومن كلام[١٦] القيصرى أيضا ، فإن كلامه جامع لبيان المعنيَين ، ولا تغفلْ عن أن قوله قدس سره : ظهرت بتوسط العلم ،

---

(١) أ : ـ تعالى
(٢) هامش أ و هامش ى : بجلاله (لعله)
(٣) د : تعالى
(٤) د : + لا
(٥) د : على
(٦) ب ى : تعالى
(٧) أ ب ى : تخصص
(٨) ب ى : ـ به
(٩) د : فانه
(١٠) د : بمعنى
(١١) ب ى : اعجاز
(١٢-١٢) د : لاعداء
(١٣-١٣) ى : عليه السلام
(١٤) د : + تعالى
(١٥) د : ـ الامام
(١٦) هامش أ : + الشيخ (خ)

إلى قوله : فالقياسان ، شرح لكلام الشيخ صدرالدين القونوى (١ قدس سره ١) لما فى كلامه من غموض .

٧١ ـ **قوله فى عالَمىّ المثال والحس** : إلا أن اللائق بحاله (٢) لايظهر إلا فى عالم المثال دون الحس كما وقع الإشارة إليه .

٧٢ ـ **قوله أجرى عادته بأنه يوجد فى العبد الخ** : فالعبد مخلوق ومحل لمخلوقات أخرى تجرى عليه بقدرة الله سبحانه وفعله ، إلا أن بعضها خُلِقَ بعد خَلْقِ آخر ، لكن لابعدية ذاتية إستلزامية بل بعدية (٣) عادية اتفاقية ، (٤ فخلق فيه٤) (٥ أولاً العلم ٥) على تفاوت طبقاته ، (٦ ثم الإرادة ثم القدرة ثم الفعل٦) ، فليس من نفس العبد شىء ، وكيف(٧) وليس هو بنفسه بشىء(٨) . ونعم قول المتكلمين (٩ فى هذه المسئلة٩) وبئس قول الحكماء وقول المعتزلة حيث حكم الحكماء بالسببية المستلزمة المستحيل (١٠) عدم الترتب معها (١١) ، والمعتزلة بالتوليد من جانب العبد . والصوفية المحققون بحكم فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ تنورت(١٢) مرائى قلوبهم فلم يروا فى الوجود عبداً ولا ما (١٣) يجرى عليه(١٤) بل رأوا ذاتاً واحدةً بسيطة حقيقية (١٥) تظهر (١٦) بصورة العبد و بصورة (١٧) ما يجرى عليه بحيث لا يغيّر ذاتَه الأحدية هذا الظهورُ والأظهارُ ، هذا ما قالوا بعد ما انكشف (١٨) سر حقيقة

(١-١) د : ـ قدس سره
(٢) د : + ان
(٣) د : مقدمة
(٤-٤) د : مخلوقية
(٥-٥) ب ى : العلم اولا
(٦-٦) ب : ثم النفس ثم العقل
(٧) ب : ـ وكيف
(٨) أ ب د ى : شىء
(٩-٩) ب : ـ فى هذه المسئلة
(١٠) د : المستحيلة
(١١) د : منها
(١٢) د : سوره
(١٣) د : ـ ما
(١٤) أ ب : ـ عليه
(١٥) د : حقيقة
(١٦) د : يظهر
(١٧) د : بصور
(١٨) د : + لهم

الحقائق وهيولى . الهَيُولَيَات (١) . وما أعظم قَدْرَنا (٢) بمجرد جريان كلامهم على لساننا وإن لم نتصور معانى كلامهم فضلاً عن تحققنا (٣) مضمونَ (٤) كلامهم ، نعوذ (٥) بالله سبحانه من الزلل (٦) فى لمنطق بكلامهم عمداً و سهواً وعن إنكار كلامهم وعن الحرمان عن الشوق بسماع (٧) كلامهم ، والحمد لله (٨) على إنعامه (٩ كما يستحقه٩) و يليق به .

٧٥ ـ **قوله مع كونه منزّهاً عن التركيب** : (١٠ أى منزهاً عندهم عن التركيب ١٠) بحسب الذات (١١) ، وإن كانوا قائلين بالتركيب والكثرة بحسب الصفات إلا أنهم لايعتبرون تلك الكثرة فى اعتبار صدور الأفعال .

٧٨ ـ **قوله والظاهر ان الحق** : أى الظاهر من دلائل الحكماء بناءً على أنها ظنية إقناعية ومن دلائل المتكلمين من حيث أنها مقدمات واهية . وأما بحسب الواقع (١٢ فحقيقية يقينية١٢) (١٣ عنده قدس سره١٣) ، كيف وهو(١٤) (١٥ متفق(١٦) الصوفية ومكشوف لهم ١٥) وعلمه بشأنهم علم يقينى .

٨٣ ـ (١٧ قوله **فإن** (١٨) **تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة** : ونعتبر(١٩)

(١) د : الهيولات
(٢) د : قدرتنا
(٣) د : تحقيقنا
(٤) د : بمضمون
(٥) ب ى : فنعوذ
(٦) د ى : الذلل
(٧) ب ى : لسماع
(٨) د : + تعالى
(٩-٩) أ د : بما يستعده ، هاشى أ : كما يستحقه (لعله)
(١٠-١٠) د : ـ أى . . . . التركيب
(١١) ب ى : الذوات
(١٢-١٢) هاشى ى : فحقيته يقينية (ظ)
(١٣-١٣) د : ـ عنده . . . . سره
(١٤) د : + قدس سره
(١٥-١٥) هاشى أ : من الصوفية المكشوف لهم (لعله) ، هاشى ى : المكشوف لهم (لعله)
(١٦) د : متقن
(١٧-١٧) فى أ و د توجد هذه الفقرة بعد شرح قوله وعقله .
(١٨) أ ب د : بان
(١٩) د : يعتبر

النسبة إلى الجانبين على ما مر وإنْ كفى فى عدم التناهى اعتبارُ النسبة من جانب واحد لأن المراتب غيرمتناهية [١] بمعنى لاتقف[١٧] .

٨٤ ـ قوله **وعقله** : أى و عقل فلكٍ مّا ، وهوالفلك الثانى من جانب المبدأ ، ويجوز أن يكون ضمير مادته ونفسه من هذا القبيل ليوافقاه [٢]، ويجوز أن [٣ يفيدا تعيناً ٣] كما فى ضمير مرتبته أى [٤] مرتبة ذلك الشيء [٥] ، و إنما قلنا ذلك لأن العقل الأول أوجد صورةَ الفلك الأول ومادّته ونفسه لاعقلَه ، إذ هوعقله ، بل عقلَ الفلكِ الثانى على ماهومذهبهم . واعلمْ أنهم قالوا [٦ إنالله٦] سبحانه أوجد العقلَ الأول والعقلالأول أوجد الفلكَ الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبّرة له ، وأوجد العقلَ الثانى . ثم العقل الثانىأوجد فلكه [٧ مادةً وصورةً ٧] ونفسَ فلكه وعقلَ الفلك الثالث إلى العقل العاشر . ثم خلق العقلُ العاشرالعناصرالأربعة والمواليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها[٨] وغيرذلك إلى ما شاءالله [٩] . هذا ما قالوا ، وحمل الأكثرون كلامهم هذا على الظاهرمن إثبات فاعلٍ و مؤثرٍ [١٠] غير الله، تعالى [١١] عما لايليق به . لكن حقّق المحقق الدوّانى فىبعض رسائله الذى صنّفه فىمعنى بيت الحافظ الشيرازى قدس سره وهو[١٢]:

پير ما [١٣] گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرين برنظر پاك خطا پوشش باد [١٤] ،

أن تحقيق مذهبهمأنّه لافاعل فى الوجود إلا الله ، وبيّن ذلك بالبيان الشافى ، من[١٥] أراد

(١) أ ب ى : متناه (٢) ب : فيوافقاه

(٣-٣) ب ى : يقيدا يعينا ، د : يقيدا يقينا ، هامش د : تعينا

(٤) ب ى : أعنى (٥) د : ـ الشيء

(٦-٦) د : انه (٧-٧) ب ى : ومادته و صورته

(٨) د : قوابلها (٩) ب ى : + تعالى

(١٠) د : سؤثر (١١) د : سبحانه وتعالى

(١٢) د : ـ وهو (١٣) ب : هوما، ى : هرما

(١٤) ب : باه (١٥) د : لمن

الاطمئنان فليرجع [١] إليه ، بل أرادوا ، بإيجاد العقلِ شيئاً ، مدخليتَه فى إيجاد ذلك الشيء . وكلامه قدس سره لا اختصاص له بأحد الوجهين ، بل يصح على كل تقدير ، فليتأمل ، وإن كان بعض عباراته [٢ قدس سره ٢] فىأواخرالكلام يدل على ما هوالتحقيق .

قوله **وانما أوردوا** [٣] **ذلك بطريق التمثيل** : و التخمين لا على طريق البرهان واليقين ، إلا أنهم جعلوا ذلك مطابقاً لقواعدهم ومسائلهم ، وأكثر مسائلهم تخمينى ظنى.

٨٥ ـ قوله [٥] **وهذه الاعتبارات ليست مفروضة** : أى ليست مفروضة محضة .

(١) أ د : فليراجع (٢-٢) د : ـ قدس سره

(٣) ب ى : أرادوا ، د : اورد (٤) أ ب : ـ قوله

حکمت عمادیه

بسم‌الله‌الرّحمن‌الرّحیم

الحمدلله الّذی لایعرف کنهه العقول و عجزعن وصفه الفحول والصّلوة علی خاتم النّبیّین محمّد الّذی بنبوّته قامت رایات الوصول و بهدایته انعطف الفروع الی الاصول والسّلام علی خلیفته بلافصل علیّ امیرالمؤمنین اخ الرّسول و زوج البتول وعلی اولاده الّذین بیدهم ازمّة الرّد والقبول .

وبعد چنین گوید : اقل المعتقدین بوحدةالله وظهوره بتجلّی ذاته فی الموجودات من دون حلول واتّحاد و سریان نور وجوده فی ذرّات الکائنات من دون لزوم نقص وفساد، بدیع الملک میرزا المقلّب بعمادالدوله ابن امامقلی میرزا المقلب بعمادالدوله ابن محمّدعلی میرزاالشّهیر بدولتشاه ابن خاقان مغفورفتحعلیشاه قاجار تغمّدهم‌الله بغفرانه، که ازبدو عمرطالب استماع مطالب عالیه وحدت ومصاحبت اهل‌حکمت ومعرفت بود. وپیوسته درخاطرداشت که شاهد اصول مطالب ـ حکمت را بفارسی نگارد بطریقهٔ که موسوم برطریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمة و مقنّن طریقة التوحید والمعرفة اکمل المتقدمین وافخرالمدقّقین و اوحد الموحّدین العارف الکامل والحکیم الواصل الی درجة مانالها السابقون ولم یدرکها اللّاحقون مرحوم‌آخوند ملاصدرای شیرازی قدس سرّه، که مختارعلمای حکمت و مدقّقین الهیّین این عصراست . تا طالبان را صراطی مستقیم وراغبانرا میزانی قویم باشد.

واین بنده محتاج بفضل ربه‌الکریم‌را موجب اجری ودرعالم یادگاری باشد. تادر سنه یکهزاروسیصد وهفت‌هجری موفّق‌شد که رساله موسومه بدرّةالفاخرهٔ راکه تألیف مولانا المحقّق المدقّق العارف الکامل ملا عبدالرّحمن جامی علیه‌الرحمة می‌باشد و جامع

اصول مطالب وعمده مقاصد دراین علم است، در خدمت جناب عمدة الحکماءِ الالهیّین وقدوة الفضلاءِ المتألّهین، الوحید الموحّد والفرید المتفرّد، المدرّس فی المعقول والمنقول والفروع والاصول آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود وآنچه شنیده بود مرتّب نموده، شرح برآن رساله مقرّرداشت. وبملاحظه وصحت استاد رساند ودرخاتمه* کتاب افاده مختصری درمسئله وجودکه از مرحوم ملّاحاجی به نظر رسید - شرحی براو نوشت و اضافه نمود. بحمدالله کتابی شد نافع وجامع واورا حکمت عمادیّه موسوم نمودم، امیّدکه ازملاحظه محرومان ازنظرانصاف محفوظ، واز نوشتن رد وحواشی معترضانه مصون ومحروس باد.

پوشیده نماناد که این بنده مقرّ است که اکتناه این علم درنهایت صعوبتست لیکن چون تفکّر در این مطالب ثمره حیات است چنانچه عارف ربانی لسان الغیب رحمة الله علیه می‌فرماید:

عاشق شوارنه روزی کار جهان سرآید
ناخوانده درس مقصود ازکارگاه هستی.

وایضاً گوید

گرچه وصالش نه بکوشش دهند
هر قدر ای دل که توانی بکوش.

مثل آن داردکه شخصی ازنقطه* روببعدی لایتناهی رود. مثلا بطرف مشرق یک قدم که آن شخص بردارد بآن جهة اقرب است از شخصی که قائم و متحیّر در همان نقطه اوّل ماند، یابطرف مغرب رود.

مولوی معنوی قدس سره السّامی فرماید:

مرغ دم سوی شهر وسرسوی ده — دم آن مرغ از سر آن به.

پس شروع درمقصودکنیم مستعینا بالله.

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

الحمدلله الّذی تجلّی بذاته لذاته: این تجلّی را عرفا فیض اقدس نامندکه ظهور ذات حق است ازبرای ذات بالّذات. واین تجلّی مستلزم است اسماء وصفات‌را ومراد باسماء مفاهیم مشتقّات است از قبیل عالم و قادر و مرید وامثال اینها. ومراد ازصفات مبادی اشتقاق است چون علم وقدرت واراده ونحوانها. پس درمقام احدیّت با اینکه واجد هروجودی ومتصف به هرکمالیست یا بساطت ووحدت ذات وجودا جمعیّا لااسم له ولا رسم. بجهة‌بودن وی ذات بحت ووجود صرف. تمام اضداد دروی متوافقند ومتقابلات متلائم پس‌اسماء وصفات که‌معانی ومفاهیمی‌باشند متمانعه درآن مقام‌صادق نباشند وبعد ازظهور وتجلّی بفیض اقدس متحقق وظاهرگردند وذات را باین اعتبارمقام واحدیّت می‌نامند.

فتعین فی‌باطن علمه مجالی ذاته وصفاته:

یعنی سبب ظهور اسماء وصفات متعین شد مجالی و مظاهر وآثار اسماء و صفات که عبارتست ازاعیان ثابته واین اعیان ثابته معانی معقوله ناشئه ازحقایق اسماء وصفات مانند آثار اقدام برخاك بالنسبة بسوی اقدام. و ازاین جهت آنها را آثار اسماء وصفات گویند.

ثم انعکست آثار تلك المجالی الی ظاهره من الباطن وصارت الوحدة کثرة کما تشاهد وتعاین.

یعنی پس از تعیّن اعیان ثابته درمقام واحدیّت که آنرعالم غیب گویند منعکس شد یعنی پرتوافکند. درمقام واحدیّت ثانیه پس ظاهر و موجود شدند اعیان ثابته در خارج که آنرا عالم ظاهرگویند. واین انعکاس و تجلّی ثانوی را فیض مقدس نامند. پس جمیع کثرات باین تجلّی وظهور ظاهرشدند. والصلوة (۱) علی من به رجعت تلك الکثرة الی وحدتها الاولی وعلی اله - وصحبه الّذین لهم فی وراثة هذه الفضیلة ید طولی:

مراد حقیقت محمّدیه‌است که‌درمقام واحدیّت اولی مظهراسم‌الله‌است، که جامع

(۱) ن. ل + الصلاة

كل اسماء است وبالعرض والمجاز يعنى بمجازعرفانى موجوداست بعين وجودالله وخود فى‌نفسه استقلالى‌ندارد، بلكه مستهلك‌است درتحت سطوع نورالله ومضمحل وفانيست. لهذا مسمّى است درنزد صوفيه بخليفة الله فى‌حكم المستحلف عنه . فيظهر من‌الخليفة آثار المستخلف عنه .

وهمچنانكه تمام اسماء ازشعب وفروع ومظاهراسم‌اللّه‌هند، تمام‌اعيان ثابته ازمظاهر وفروع وشعب عين‌ثابت انسان‌كامل‌اند، كه مظهراسم‌الله است . پس همه مستمدّ از او و مستفيض بدويند . چنانچه تمام اسماء مستمدّ و مستفيضند از اسم الله . وهمچنين است امردرمقام واحديّت ثانيه‌كه مقام خلق و ظهور حق است دراعيان ثابته . پس درجميع نشئات به‌بروزوظهورحقيقت محمديّه‌كه برزخ البرازخ وانسان‌كامل و خليفةالله عبارت ازوست، تمام اعيان موجودات ظاهرشوند ودر هرنشاء مسمّى است باسمى چنانكه در نشاء عقول وجبروت مسمّى است بعقل اوّل و درنشاء نفوس و ملكوت مسمّى است بنفس‌كلى وهكذا فى جميع مراتب التّنزول . پس‌همچنانكه به‌ظهور وتنزّل اوجميع كثرات ظاهرومتحقّقند همچنين‌باختفاء وصعود اوجميع‌كثرات مضمحل وفانى‌گرديده و رجوع كنند بسوى مقام اوّل . پس معلوم شد كه باو راجع شد كثرت بسوى وحدت اصليّه خود .

و[١](اما) بعدفهذه رسالة فى‌تحقيق مذهب‌الصوفيه والمتكلّمين والحكماء المتقدّمين وتقرير قولهم فى وجودالواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته وكيفيّة صدورالكثرة من[٢] وحدته من‌غير نقص فى كمال قدسه و عزّته و ما يتبع ذلك من مباحث اخر يؤدّى اليه الفكر والنظروالمرجّو من‌الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف و يصونها من [٣] كلّ متعصّب ومتعسّف وهوحسبى ونعم‌الوكيل .

ترجمه اين‌كلام اين است كه اين رساله‌ايست درتحقيق و تبيين مذهب صوفيه و

(١) ن. ل + اما (٢) ن. ل + عن
(٣) ن. ل + عن

متكلمين وحكماء متقدمين وتقرير وتحريرقولشان دروجود واجب الوجود لذاته وحقايق اسماء وصفات وى وكيفيت صدوركثرت از وحدت بدون نقصى دركمال قدس و تنزّه وعزّت او وآنچه تابع اين است ازمباحث ديگركه ازنتائج فكرونظراست واميد ازخدا سبحانه‌است اينكه منتفع شود باين رساله هرطالب منصفى وحفظ‌كند اورا ازهرمتعصّب ومبغضى وهوحسبى ونعم‌الوكيل .

تمهيدٌ : (اعلم)[١] فى الوجود واجبا والالزم انحصارالوجود فى‌الممكن فيلزم ان لايوجد شيء اصلا فان الممكن وان‌كان متعدّداً لايستقلّ بوجوده فى‌نفسه وهوظاهر ولا فى‌ايجاده لغيره لانّ‌مرتبةالايجاد بعد مرتبةالوجود واذلا وجود ولاايجاد فلاموجودلابذاته ولا بغيره فاذن ثبت وجود الواجب .

بدانكه عالم وجودرا لابدّ است ازواجب الوجود بالذّاتى والّا لازم‌آيد انحصار وجود درممكن پس لازم‌آيد كه موجود نشود هيچ چيز به‌هيچ وجه من‌الوجوه زيراكه ممكن هرچند متعدّد باشد مستقلّ دروجود وايجاد خود بخودى خود نباشد و اين مطلب ظاهراست وهمچنين مستقلّ نباشد درايجاد غيرخود بجهة اينكه مرتبه ايجاد بعدازمرتبه وجود است وچون ممكن را وجودى نباشد فى حدّ نفس و نه ايجادى پس موجود يافت نشود نه بذاته ونه‌بغيره پس ثابت شد وجود واجب الوجود بذاته .

تبصرة : بدانكه بوجه ديگر اثبات وجود واجب را توان‌كرد بدين طوركه حقيقت وجود من حيث هى هى لذاتها قابل عدم نباشد زيراكه برفرض قبول عدم يا خودش من حيث هى حقيقة الوجود باقى است يا باقى نيست اگر باقى باشد لازم‌آيد اتّصاف احدالمقيضين بديگرى واگر باقى نباشد لازم‌آيد انقلاب طبيعت وجود بسوى طبيعت عدم وهردوتالى باطل است ومحال : يكى اتصاف احدالنقيضين بديگرى ، دوّم انقلاب طبيعت وجود بعدم . وهرگاه عدم ممتنع باشد برحقيقت وجود لذاتها پس‌لازم آيدكه لذاتها واجب الوجود باشد .

(١) ن. ل + اعلم

باید دانسته شود که برهان اوّل موافق باطریقهٔ حکماء و برهان دوم موافق است باطریقهٔ صوفیه؛ زیراکه درطریقهٔ اولی نظربسوی ممکن است مطلقا، یعنی اعمّ ازاینکه وجود اصیل باشد یا ماهیّت و درطریقهٔ ثانیه نظربسوی اصالت وجود است. وایضا طریقهٔ اولی اعمّ است ازطریقهٔ ثانیه؛ زیراکه طریقهٔ اولی شاملست وجود وماهیت را هردو وبا اصالت وجود وماهیت هردومی‌سازد.

ثم الظّاهر من مذهب الشّیخ ابی الحسن الاشعری وابی الحسین البصری من المعتزله انّ وجود الواجب بل وجود کلّ شیء عین ذاته ذهنا وخارجا ولمّا استلزم ذلک اشتراک الوجود بین الوجودات الخاصّة لفظا لامعنی و بطلانه ظاهر کما بین فی موضعه بعدم [1] زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصیّة ولوقوعه[2] مورداً [3] للتقسیم (المعنوی) المعتبر فی الاقسام.

بدانکه ظاهر کلام شیخ ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری معتزلی این است که وجود واجب بلکه وجود هرچیزی عین ذات وماهیت وی است هم درذهن وهم در خارج. و این مذهب مستلزم اشتراک لفظی وجود است بین الموجودات یعنی وجود انسان بمعنی انسان است ووجود فرس بمعنی فرس وهکذا بالنّسبة الی کل ماهیّه وبعبارة اخری مفهوم ازوجود بعینه مفهوم ازانسان است وهکذا فی سائرالماهیّات پس لازم آید که لفظ وجود وضع شده باشد باوضاع متعدده ازبرای معانی مختلفه.

واین نیست مگر اشتراک لفظی مانند لفظ عین بالنّسبة بسوی معانی مختلفه خود چون عین جاریه وباصره ورکبه و ذهب وغیرها نه اشتراک معنوی. وبطلانش ظاهر است زیرا که زائل نمی‌شود اعتقاد به معنای عام و مطلق وجود در نزد زوال اعتقاد بخصوصیّت وی. بدینطور که هرگاه اعتقاد کنیم بوجود ممکنی لابدّیم ازاعتقاد بوجود علّت وی وهرگاه معتقدّ شویم که علّت اوعرضی است ازاعراض مثلا وبعد این اعتقاد

(۱) ن. ل + لعدم (۲) ن.ل + لوروده.
(۳) حاشیه + سوقعاً

هرگاه زائل شده معتقد شویم که جوهراست. پس اگر وجود هرشیء عین وی بودی بایستی درنزد زوال اعتقاد بعرضیّت آن علّت اعتقاد بوجودهم زائل شدی وحال آنکه اعتقاد بوجود برحال خود باقی است کماکان. و ایضا مفهوم وجود قابل انقسام است بسوی اقسامی مانند انقسام وی بسوی وجود واجب ووجود ممکن وانقسام وجود ممکن بسوی وجود جوهر ووجود عرض وهکذا. وتقسیم عبارت است ازضمّ قیود متخالفه بسوی مقسم واحد تا حاصل شود ازانضمام هرقیدی قسمی. پس لابدّ است از اشتراک مقسم بین الاقسام. پس وجود باید مشترک معنوی باشد بین الموجودات نه مشترک لفظی.

و صرفه بعضهم عن الظّاهر بانّ مرادهما بالعینّة عدم التّمایزالخارجی اذ لیس فی الخارج شیء هوالمهیّة واخرقائم بها قیاماخارجیّا هوالوجود (مثل الجسم والبیاض)[1]. کما یفهم من تتبّع دلائلهم. چون ظاهراز کلام شیخ ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری این است که مفهوم ازوجود و مفهوم ازماهیّت شیء واحد است وتمایزی ندارند نه در خارج ونه درذهن چنانچه مقتضای اشتراک لفظی است واین مطلب واضح البطلانست. زیراکه بالبدیهه معنای وجود غیر ازمعنای ماهیت است و امتیاز بحسب مفهوم بینهما ضروری است درنزد عقل ازاینجهة بعضی ازاتباع اشعری کلام شیخ اشعری را صرف ازظاهر نموده تأویل کرده‌اند تا راجع شود بسوی مذهب حکماء و محقّقین از متکلّمین باینطور که مراد ازعینیّت وجود وماهیّت عینیت بحسب خارج است نه بحسب مفهوم. یعنی مصداق وجود و مصداق ماهیّت واحد است اگرچه در معنی و مفهوم مختلفند. واین نیست مگرمذهب حکماء ومحقّقین ازمتکلّمین. زیراکه وجود نسبت بماهیّت در نزد این دوطائفه از قبیل اعراض نیست نسبت به موضوعات که قیامش بماهیّت قیام خارجی باشد، بلکه قائلند باینکه وجوددرخارج عین ماهیّت است وعروضش مرماهیّت را درذهن است.

(۱) ن. ل + مثل الجسم والبیاض

وذهب جمهور المتكلّمين الى انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات[1] وذلك المفهوم الواحد يتكثر و يصير حصّة حصّة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلّج وذاك وذلك.

باید دانسته شود که حصص عبارت است از معنای عامی که مقید شود بقیود خاصّه بنحویکه قیدخارج باشد وتقیید داخل. معنی تقیید بماهو تقیید که معنای حرفیست وغیرمستقل درمفهومیّت وغیرملحوظ است بالذّات که بتبعیت قید ومقیّد ملحوظ شود نه خودش بنفسه، زیراکه اگرتقییدهم مستقلا ملحوظ وداخل درمقید باشد باین اعتبار او نیزقید شود وفرض اینست که قید باید خارج باشد پس تقیید علی انّه تقیید بنحوی که ذکر شد داخل باشد . و بنابراین مفهوم وجود عام که معنائیست کلّی باضافه و نسبت بسوی ماهیّات خاصّه مثل وجود انسان ووجود فرس و وجود بقر متعدّد شود واین وجودات متعدّده را حصص وجود مطلق گویند که عبارتند از وجود مطلق و تقیّد غیر ملحوظ بالذّات پس وجود مطلق ذاتی وداخل است درحصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلّج و ذلک الثلّج و ذاک و تعدّدش بمحض اضافه بسوی ثلوج است فقط .

ووجودات الاشياء من[2] هذه الحصص . مع ذلك المفهوم الدّاخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محقّقيهم وذهنا وخارجا عند اخرين[3] .

یعنی این وجودات خاصّه که حصص عبارت از آنهاست با مفهوم عامی که ذاتی آنهاست هردوخارجند ازماهیّات . امّا درنزد محقّقین بحسب ذهن فقط . وامّا درنزد غیرمحقّقین بحسب ذهن وخارج هردو .

(١) ن. ل + الوجودات (٢) ن. ل + هی هذه الحصص

(٣) وذهب بعض المتكلمين الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق الوجود على مفهوم الكون النسبي وعلى مفهوم الوجود الحقيقي فمن ذهب الى انه زائد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الذات اراد به الوجود (خارج از متن)

و حاصل مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوماً واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بانفسها لا بمجرّد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقّة الحقيقة[1] ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم لها كنور الشّمس ونور السّراج فانّهما مختلفان بالحقيقة واللوازم[2] . مشتركا في عارض النور . وكذا بياض الثلّج والعاج . بل كالكّم والكيف «المشتركين في العرضية . بل الجوهر والعرض»[3] المشتركين في الامكان والوجود . الّا انّه لما لم يكن لكلّ وجود اسم خاصّ كما في اقسام الممكن واقسام العرض[4] توهّم انّ تكثر الوجودات وكونها حصّة حصّة انّما هو لمجرّد[5] الاضافة الى الماهيّات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك . ونور هذا السّراج و ذاك . وليس كذلك بل هى حقائق مختلفه[6] متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها واذا اعتبر تكثّر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيّات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة[7] الحقائق فهناك امور ثلثة[8] مفهوم الوجود وحصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيّات[9] .

والوجودات الخاصّة «المختلفة الحقائق» فمفهوم الوجود ذاتي داخل[10] في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصّة والوجود الخاص عين الذّات في الواجب وزائد خارج فيما سواه[11] .

اشاره است بسوى مذهب مشّائين كه قائلند به تباين وجودات خاصّه يعنی افراد حقيقيّه وجود ومصاديق خارجيّه وی و بنابرمذهب آنها از برای وجود معنی و مفهوم

(١) ن. ل + حقايق (٢) درحاشيه آمده که کلمهٔ «اللوازم» زائداست

(٣) آنچه درگیومه آمده بگفته محشی زائد است

(٤) درحاشیه هکذا (٥) ن.ل + بمجرد.

(٦) ن. ل. متخالفة (٧) خارج از متن + متخالفه

(٨) ن. ق + ثلاثه (٩) خارج از متن + المختلفه الحقائق

(١٠) بگفتهٔ محشی آنچه درگیومه آمده زائد است

(١١) اما مذهب المحققين من الحكماء واكثر العرفا ان ليس للوجود افراد، وحقيقته واحدة لاتكثر فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات، والاضافة امر اعتبارى فليس لها افراد موجودة متغايرة مغايرة لحقيقة الوجود. (حاشيه)

واحدی است که مشترك است بین الوجودات والموجودات وافراد وجود درخارج متمایزند ازیکدیگر بالذّات نه بمحض اضافه ونسبت بسوی ماهیّات چنانچه مذهب متکلّمین است. واین تمایز بحسب فصول نباشد زیراکه اگربحسب فصول باشد لازم آید که وجود مطلق جنس باشد از برای آنها و وجود مطلق جنس نمی تواند بود بجهة اینکه اگر جنس باشد لازم آید فصل مقسم مقوّم شود. یعنی درمحلّ خودش ثابت و محقّق گردیده که احتیاج جنس بسوی فصل درتحصّل ووجوداست نه درتقوّم ذات و چون جنس وجود باشد لازم آید که احتیاج وی بفصل در نفس ذاتش باشد که وجود است پس فصلیکه موجب وجود وتحصل او باشد مقوّم ذات وجوهر او شود و این محال است. وحاصل مطلب این است که تمایزافراد دراین مقام یعنی بحسب نظرمصنّف دربادی نظر بسه وجه متصوّراست :

اوّل اینکه محض اضافه بسوی ماهیّات باشد ودراینصورت افراد متماثل ومتّفق الحقیقه خواهندبود واین باطل است، زیراکه اگرچنین باشد بعضی ازوجودات را اولویّت نباشد بعلیّت وبعضی را بمعلولیّت وحال آنکه علیّت ومعلولیّت درآنها متحقّق است. پس باید امتیازشان درحقیقت باشد واشتراکشان نباشد مگردرمفهوم وجود که عارض آنهاست وخارج وزاید برحقیقتشان. چنانکه شمس وسراج دوحقیقت مختلفند واشتراکی باهم ندارند مگر درعارض نور. وهمچنین ثلج و عاج که دوحقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر درعارض بیاض. وهمچنین کم و کیف که مختلف درحقیقتند و اشتراکشان نیست مگر درعرضیت. بلکه مثل جوهر و عرض که اشتراکی ندارند مگر در امکان ووجود.

دوّم آنکه اختلاف امتیازافراد وجود بفصول باشد و این هم باطل است چنانکه گذشت. بسبب انقلاب فصل مقسّم بسوی فصل مقوّم.

سیم آنکه اختلافشان درحقیقت وذات باشد یعنی افراد وجود حقایقی باشند بسیطة الذّوات که بنفس ذوات ممتاز ند ازیکدیگر واشتراکی ندارند مگردرمفهوم عام وجود،

چنانچه مفصّلا بیان شد وبامثلهٔ مذکوره واضح گردید.

و این مذهب حکمای مشّائین است، لیکن چون هریك از وجودات را باآنکه مختلفه الحقیقة والذّاتند، اسماء خاصهٔ نیست چنانچه اقسام ممکنات راست، توهّم شود که تکثّروجودات بمحض اضافه بسوی ماهیّات معروضه است که بدین واسطه حصص کردند مثل بیاض هذا الثلج وذاك. ونورهذا السّراج وذاك. ولی باید دانسته شود که اختلاف بحسب ذات درافراد حقیقت نافی اختلاف بمحض اضافه بسوی ماهیّات نیست بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافا الی ماهیّة ماهیّة لیتحصّل الحصص، ملاحظه کنیم، امتیاز بمحض اضافه نیزمتحقّق شود وباید دانسته شود که آن مفهوم عام که ذاتی حصص است، یا خود حصص هردو خارجند از وجودات مختلفة الحقایق که افراد حقیقیّهٔ وجودند. پس دراینجا سه چیزمتصوّر است: یکی مفهوم عام مشترك وجود، ویکی حصص وجود، ویکی وجودات خاصّه یعنی افراد حقیقیّهٔ وجود.

ودانسته شد که وجود عام ذاتی داخل است درحصص وهردوخارجند ازوجودات خاصّه. وحال گوئیم که وجود خاصّ عین ذات است در واجب الوجود وزاید وخارج است درممکنات.

تفریع: اذا عرفت هذا فنقول کما انّه یجوزان یکون هذا المفهوم (العام)(۱) زائداً علی الوجود الواجبی وعلی الوجودات الخاصّة الممکنة علی تقدیرکونها حقائق مختلفة یجوز انْ یکون زائدا علی حقیقة واحدة مطلقة موجودة هی حقیقة الوجود الواجب تعالی کما ذهب الیه الصّوفیّة القائلون بوحدة الوجود.

فرق مابین مذهب مشّائین ومذهب صوفیّه ازدو وجه است :

وجه اوّل آنکه وجودات خاصّه درنزد مشّائین حقایق متباینه بالذّاتند و در نزد صوفیّه مراتب حقیقت واحده که اختلافشان بکمال ونقص وغنا وفقر وتقدّم وتأخّر و شدّت وضعف است وهمه ازسنخ واحد واصل فاردند.

(۱) ن. ل. + العام

وجه دوم، آنکه حقیقت واجب تعالی درنزد مشّائین فردی ازافراد وجوداست که مباین است از سایر افراد بالذات . ودارای جمیع صفات کمال وجلال است ودرنزد صوفیّه حقیقت وجودمطلق که‌قائم‌بالذّات ومقیم(کذا)اشیاءاست بظهور وتجلّی‌خوددر مرایای اعیان ثابته و ماهیّات امکانیه . ومفهوم وجود مطلق همچنانکه درنزد مشّائین زاید و خارج و عارض وجودات خاصّه است سواءکان ممکنا او واجبا همچنان درنزد صوفیّه مفهومی است خارج ازحقیقت واحده وائد وعارض است نسبت بآن .

و یکون‌هذاالمفهوم‌الزّائد امرا اعتباریّا غیرموجود الّا فی‌العقل. ویکون معروضه موجوداً حقیقیّا خارجیّا هو حقیقة الوجود الواجب(١).

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است . لیکن بجهة زیادتی توضیح دراینجا می‌گوئیم که مفهوم عام مشترك از وجود در نزد هردو طائفه امریست اعتباری وغیرموجوددرخارج وموجود درذهن که عارض‌حقیقت وجوداست دراعتبار عقل و ما بحذائی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد ، ندارد . بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد چنانچه مذهب صوفیّه است وچه متعدّدکه مذهب مشائین است مصداق‌است ازبرای مفهوم وجود بالعرض. یعنی‌مفهوم وجود امریست عقلی وانتزاعی که منتزع است ازحاقّ حقیقت وجود چون مفهوم انسانیّت‌که منتزع است از حاقّ حقیقت انسان .

والتّشکیك الواقع فیه لایدلّ علی‌عرضیّته بالنسبة الی افراده، فانّه لم یقم برهانٌ علی امتناع الاختلاف (٢) فی‌المهیّات والذّاتیّات بالتّشکیك .

کلّی که در اصطلاح منطقیّین عبارتست از ما لایمتنع فرض صدقه علی کثیرین بردوقسم‌است درنزدآنها : مشکّك ومتواطی، ومتواطی‌آن کلّی را گویندکه صدقش برافرادش بتساوی باشد مانند مفهوم ماءکه صدقش برافراد میاه بنحو واحد است و بهیچوجه اختلافی ندارند چراکه اطلاق ماء برماء بحر و نهر وکوزه وقطره فرقی ندارد.

(١) ن . ل + - الواجب (٢) ن . ل + اختلاف المهیات.

ومشکّك‌آن کلّی را گویندکه صدقش برافرادش مختلف شود باشدیّت واضعفیّت . یا اوّلیت وآخریّت . یا اولویت وعدم اوّلویت . یا کمال ونقص . تواطؤ بمعنی تساوی است . وچون آن کلّی متساوی‌الصّدق‌است نسبت‌بجمیع افراد خودداورا متواطی نامیده‌اند. وتشکیك بمعنی‌بشك‌انداختن‌است . وچون آن کلّی مختلفة‌الصّدق‌است نسبت بافرادخود بشك می‌اندازد شخص را که مشترك است یعنی مشترك لفظی است یا معنای واحد و مشترك معنوی لهذا اورا مشکّك نامیده‌اند . ومفهوم وجودنسبت بافراد خودصدقش مختلف است بانحاء اربعه ؛ چرا که صدقش برواجب الوجود اولی است از صدقش برممکن الوجود زیراکه او موجود بالذّات است وممکن الوجود موجود بالغیر . وصدق وجود برما بالذّات اولیست ازصدقش برما بالغیربالضّرورة . وهمچنین وجود واجب اشدّ است ازوجود ممکن؛ زیراکه وجود علّت بالضّرورة اقوی واشدّ است ازوجود معلول؛زیرا که وجود معلول ظلّ وضعف و نقصان علّت‌است. چنانکه وجود علّت قوت وکمال وتمام معلول‌است . وهمچنین صدق وجود برواجب مقدّم‌است برصدقش برممکن؛ چراکه‌علت‌را تقدّم ذاتیست برمعلول وهمچنین‌علّت، تمام وکمال معلول‌است. پس صدق وجود برواجب وممکن مختلف باشد بکمال ونقص .

اذا تمهّد هذا فنقول : درنزد حکماء هرمفهومی که مقول بتشکیك باشد، نسبت بافراد خود عرضی باشد یعنی نتواند عین ذات یا جزء ذات باشد بمقتضای ادلّه‌که در متن ذکرخواهد شد. ولهذا وجودرا گویندعرضیست نسبت‌بواجب وجمیع ممکنات وغافلند ازاینکه برفرض‌دلالت تشکیك برعرضیّت‌افادهٔ کلیّت نمی‌کند، همین‌قدر که‌دربعضی عرضی باشد کافیست چه جای اینکه دلالتش برعرضیّت ممنوع است . چنانچه در متن مذکوراست .

« واقوی ماذکروه انّه اذا اختلف الماهیّة اوالذّاتی فی الجزئیات لم تکن ماهیّتها واحدة ولاذاتیّتها واحدا» .

حاصل برهان این است که اگر تشکیک درماهیّات متحقّق شود لازم آید که ماهیّت واحده مختلفة الصّدق باشد نسبت بافراد خود آنوقت خواهیم گفت که آن ما به الاختلاف بنابراین فرض لازم است که جزء ماهیّت باشد پس یا باید آن ماهیّت بااین مابه الاختلاف متحقّق باشد درجمیع افراد واین خلاف فرض است، بجهت اینکه لازم آید که اختلافی درافراد بحسب ماهیّت نباشد واگر آن ما به الاختلاف داخل درماهیّت بعضی افراد باشد دون بعض، پس آن افراد افراد ماهیّت واحده نباشند هذا خلف. وهمچنین نسبت بذاتی چونکه مراد از ذاتی جزء ماهیّت است و کل مختلف می‌شود باختلاف جزء پس اگر افراد مختلف باشند درجزء ماهیّت که ذاتی عبارت از اوست، لازم آید که افراد ماهیّت واحده نباشند ایضا. پس بحسب این دلیل باید تشکیک در ماهیّات وذاتیّات آنها نباشد بلکه درعوارض آنها باشد.

«وهو منقوض بالعارض و ایضاً الاختلاف بالکمال والنّقصان بنفس[1] الماهیّة کالذراع والذّراعین [2] فی المقدار لایوجب تغاثر الماهیّة.»

تقریر نقض این است که آنچه درماهیّت وذاتی وی گفته شد بعینه درعارض هم جاری است زیرا که نسبت عارض بافراد خودش مثل نسبت ماهیّت و ذاتیّ اوست نسبت بافراد وی. پس اگر اختلافی درافراد او باشد بحسب ماهیّت آن عارض لازم آید که ازماهیّت واحده نباشند پس اگر این برهان تمام باشد دلالت کند برعدم تشکیک در ذاتیّات و عوارض کلّاً نه اینکه دلالت کند برنفی تشکیک در ذاتیّات دون عرضیّات.

قال الشیخ صدر الدّین القونوی (قدس الله سرّه) فی رسالته الهادیة اذا اختلفت حقیقة بکونها فی شیء اقوی او اقدم او اشدّ او اولی فکلّ ذلک عندالمُحقق [3]

(١) خارج ازمتن + فی‌نفس (٢) ن. ل + من

(٣) خارج ازمتن + المتحققین؟

راجع الی الظهور[1] دون [2] تعدّد واقع فی الحقیقة الظّاهرة ایّ حقیقة کانت من علم اووجود اوغیرهما فقابل یستعدّ لظهورالحقیقة من حیث هی «اتمّ منها من حیث ظهورها» فی قابل آخر مع انّ الحقیقة واحدة فی الکلّ والمفاضلة والتفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضی لتعیّن تلک الحقیقة تعیّنا مخالفا لتعیّنها [3] فی امراخر، فلا تعدّد فی الحقیقة من حیث هی ولاتجزیة ولاتبعیض[4].»

بیانش این است که همچنانکه ضوء ونورمثل ضوءشمس ونور سراج مثلا حقیقت واحده است وطبیعت فارده ومع ذلک درمقام ظهور بحسب اختلاف قوابل ومستنیرات مختلف شود همچنانکه درمرآة صغیر و کبیر ومحدّب ومتقصّع ومستطیل وعریض باختلاف ظهور نماید وهمچنین درمرایای ملوّنه بالوان مختلفه نماید وهمچنین در امکنهٔ مختلفة اللون و وضع باختلاف ظهور نماید همچنین نور وجود بحسب قوابل امکانیّه و اعیان ثابته باختلاف ظهور نماید و منصبغ باصباغ آنها گردد واین اختلافات موجب انثلام وحدت وی نگردد.

(١) خارج ازمتن + ظهورها (٢) خارج ازمتن + بلا

(٣) ن. ل + تعینه

(٤) خارج ازمتن آمده: انتهی کلامه: و التفاوت لیس فی حقیقة الوجود بل فی ظهور خواصه من العلیة والمعلولیة فی العلة والمعلول و شدة الظهور فی قار الذات وضعفه فی غیر قار الذات کما ان التفاوت بین افرادالانسان لایوجد مثله فی افراد شیء آخر من الانواع، لذلک صار بعضه اعلی مرتبة واشرف (حالا) من الملئکة وبعضها اسفل رتبة واخس حالا من البهائم. وذهب اهل الله الی ان للوجود فی منزله (کذا) الی مراتب الاکوان وحظایرالامکان باعتبار کثرة الوسائط یشتد خفاؤه فیضعف ظهوره وکمالاته (و) باعتبار قلتها یشتد نوریته فیقوی ظهور کمالاته وصفاته فیکون اطلاقه علی القوی اولی من اطلاقه علی الضعیف. (حاشیه)

« و [أما] ما قيل انّه لوكان (الضّوء والعلم) يقتضيان زوال العشى و وجود [1] المعلوم لكان كلّ ضوء وعلم كذلك فصحيح لولم يكن يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة » .

چونكه ضوء شمس موجب زوال ليلست ونورسراج نيست وهمچنين علم واجب موجب وجود معلول است وعلم انسان بحسب طبيعت نيست ، لهذا بعضى را شبهه شده است كه اين اختلاف موجب اختلاف درحقيقت است ، زيرا كه اگر حقيقت مختلف نبودى موجب اختلاف آثار نشدى پس از اختلاف آثار اختلاف مؤثرات لازم آيد پس بايد حقيقت علم وضوء واحد نباشد . حقيقت ضوء شمس غير ازحقيقت ضوء سراج باشد و حقيقت علم واجب غير ازحقيقت علم انسان باشد . واين مطلب فى الحقيقة از فروعات مسئلهٔ تشكيك است كه گمان كرده‌اند تشكيك درحقيقت وذات محال است. وليكن اگر تأويل شود قولشان باينكه اختلاف بكمال ونقص است راجع شود بسوى مذهب محققين.

« ثمّ انّ مستند الصّوفيّة فى ما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النّظر والبرهان فانّهم لمّا توجّهوا الى جناب الحقّ سبحانه وتعالى بالتّعرية [2] الكاملة وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التّعلّقات الكونيّة والقوانين العلميّة مع توحّد العزيمة ودوام الجمعيّة والمواظبة على هذه الطّريقة اياها متطاولة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتيت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هى وهذا النّور يظهر فى الباطن عند ظهور « طور وراء طورالعقل » ولا تستبعدون وجود ذلك ، فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الّا الله تعالى . »

بيانش بلسان حكماء اين است كه نفس چون از عالم تجرّد وعليّين است حجابى مابين او و مجردات نيست پس تمام مجردات و كمالات آنها متجلّى وظاهراست درمرآة نفس وليكن چون قواى بدنيّه وحواسّ ظاهره وباطنه آلات نفسند وخود بذاتها ادراك

(۱) خارج از متن + حضور (۲) ن . ل + تصفيه

وفعلى ندارند وبايد بتصرّف نفس وتوجّه وى بمشتهيات ومقاصد خود نائل شوند ، نفس را بسوى عالم طبيعت جذب نمايند ومتوجّه سازند ، واين است مراد ازغواشى وزنگ و كدورت نفس . وظاهر است كه چون نفس توجه بعالم طبيعت نموده متوغّل دراوگردد ازعالم خود بازماند وازاين جهة ازمشاهدهٔ مجردات وكمالات آنها محجوب ماند . پس بايد شخص سالك نفض علائق جسمانيه و رفض آثار مشتهيات نفسانيّه را نموده نفس را تهذيب و تجريد نمايد يعنى تهذيب ظاهر را بنواميس شرعيّه وتهذيب باطن را باخلاق مرضيّه نموده كه تخليه وتحليه عبارت از آنست . پس نفس بعالم خود كه عالم تجرّد وجبروت وملكوت است بازگشته مشاهدهٔ انوار عينيّة وآثارعلويّه نموده به بعض امور آتيه نيز اطلاع بهمرساند . و نفس را دراين مقام بعضى عقل منوّر گويند و بعضى قريحهٔ ثانيه وبعضى اورا مولود ثانوى گويند وگاهى موت اختياريش نامند وبعضى او را طور وراء طورالعقل . ولى آنچه ماگفتيم اوّل مرتبه اين طور است و تا اين مرتبه حاصل نگردد ادراك بسيارى ازمطالب الهيّه ودقائق حكميّه صورت نه بندد .

« ونسبة العقل الى ذلك [النور] كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحّة مالايدركه الوهم كوجود موجود مثلا لايكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يمكن ان يحكم ذلك النّور الكاشف بصحّة [بعض] مالايدركه العقل .

مراتب موجودات درشعور وادراك ورسيدن بحقايق اشياء مختلفند اگرچه شعور وادراك مساوق باوجود وسارى درتمام موجودات است ولى قابليّات اشياء ازبراى قبول اين مرحله مختلف است وهمچنين قواى انسانيّه درمراتب ادراك مختلف است وهريك را حدّى است محدود كه تعدّى ازآن نتواند نمود . چنانچه قوّهٔ سامعه را ديدن نشايد و قوّهٔ باصره شنيدن را نتواند محسوسات را بوهم وخيال وموهومات را بعقل فعّال ادراك كردن محال است . پس نسبت آن طور كه وراء عقل است بسوى عقل مثل نسبت عقلست بسوى وهم . يعنى آنچه را عقل ادراك كند وهم ازادراك اوعاجز آيد زيرا كه مدركات عقل

كلّيات ومفاهيم عامّه وحقائق مرسله است و مدركات وهم معانى جزئيّه واموز متعلّقه باشخاص جزئيّه ومدركات خياليّه است. پس استبعادى نيست دراينكه از براى انسان مقامى حاصل شود كه ادراك نمايد اموريراكه فوق مدركات عقليّه باشد .

وتحقيق اين‌است كه اين مقام هم ايضا ازمراتب نفس است نه طورى وراى‌طور عقل بلكه نفس‌درترقيّات بمقامى رسدكه فوق ادراكات عقول عامّه را تواند دريافت و بجهة بينونت و مخالفتى كه با عقول جمهور و عامّه دارد او را بطور وراء طورالعقل ناميده‌اند فتبصّر .

«كوجود حقيقة مطلقة محيطة لايحصرها التّقيد ولايقيّدها التعيّن (١) .»

مراد از اين حقيقت مطلقه حقيقت وجود مطلق است يا اعمّ از اوكه ماهيّات مرسله ومطلقه را هم شامل باشد. يعنى حقيقت وجود حقيقى است لابشرط يعنى بدون هيچ قيدى كه مقيد به هيچ قيدى و متعيّن بهيچ تعيّنى نيست و ازآنجا كه لابشرط را گويند يجتمع مع الف شرط با جميع تعيّنات مجتمع است و سارى دركلّ موجودات چنانكه ماهيّات مطلقه لابشرط با اينكه درمرتبه‌ذاتشان هيچ‌تعيّنى نيست باهمه‌تعيّنات مجتمعند مثلاً ماهيّت انسان من‌حيث‌هوانسان كه‌لابشرط‌عبارت ازاوست باخصوصيّت زيديّه و عمرويّه و بكريّه جمع شود و منافاتى باهيچ خصوصيّتى ازخصوصيّات ندارد.
وليكن بايد دانسته شود كه ما بين حقيقت لابشرطيّة وجود وماهيّات لابشرطيّة فرقى است وآن اينست‌كه ماهيّات مطلقه از جهة ضعف و ابهام با ساير تعينّات جمع شود و حقيقت وجودرا ضعفى وابهامى نباشدكه ازآن‌جهة باتعيّنات بسازد بلكه حقيقت وجود چون امرى‌است عينى‌وخارجى والشىء مالم يتشخّص لم يوجد پس بايد متشخّص باشد

(١) فمن رشّ عليه من ذلك النور اهتدى الى حقيقة الامور ومن لم يجعل منه له نوراً فما له من نور. حاشيه

وليكن بتشخّصى كه عين ذات اوست زيرا كه غيروجود چيزى نباشدكه وجود بانضمام او متشخّص‌گردد . پس درعين لابشرطيّت و اطلاق متشخّص بتشخّصى و متعيّن بتعيّنى است مناسب ذات اوكه منافات باهيچ تعيّنى ازتعيّنات ندارد بلكه مجتمع باتمام تعيّنات است . پس هرگاه ملاحظه شود اين حقيقت لابشرطيّة وجود من حيث هى لابشرط ، اورا هويّت ساريه نامند باعتبار سريان ذات او دركلّ موجودات بسريانى مجهول الكنه چنانچه شبسترى فرمايد :

سريان دارد و ظهور امّا   سريانى برون ز دانش ما.

و اگر بخواهيم اين سريانرا تمثيل‌كنيم بوجهى كه اسباب قرب اوشود بذهن،گوئيم مثل سريان عاكس است در عكس‌كه شخص انسانى مثلاً هرگاه متراثى شود در مرآة و صورت اوجلوه نمايد در وى نمى‌توان گفت آن صورت مرآتيه معدوم است زيراكه اشارهٔ حسّيه بدو توان‌كرد وچيزيكه قابل اشارهٔ حسّيه باشد معدوم نتواند بود زيراكه اشاره بسوى معدوم بالضّروره محال است . وهمچنين نتوان‌گفت‌كه موجود است زيرا كه اگرموجود باشد يا بايد درمابين انسان ومرآة باشد يا درجرم و ثخن مرآت يا در وجه مرآت يا درخلف مرآت و درهيچ يك از اين مواضع بالضّرورة موجود نيست وهمچنين نتوان‌گفت‌كه‌عين‌انسان‌است، زيراكه انسان‌امرى‌است متقوّم بنفسه ومستقلّ بالذّات درهويّت خارجيّه، وصورت مرآتيّه امرى است تبعى وغير مستقل و مرتبط بالغيره ونتوان‌گفت‌كه غيرازانسان است‌كه اگرغير بودى بهيچوجه من‌الوجوه حكايت ازانسان ننمودى ودرخيال ذات خود وجود وقوامى داشتى وازاين جهة‌است‌كه‌گفته‌اند «وجه‌الشّىء هوالشّىء بوجه(١)» واين‌نيست مگرباعتبارسريان هويّت انسان درصورت مرآتيّه واين سريان عبارت ازتجلّى وظهور وى است .

(١) وجه الشىء لاهو ولاغيره. حاشيه

ولیکن باید دانسته شود که این تجلّی وظهوررا محلّ قابلی چون مرآت شرط
تحقّق است ولی حقیقت وجود را مرآتی وقابلی مباین از ذات خویش لازم نیست زیرا
که اوبذاته ظهورتواند نمود درملابس اسماء وصفات ومظاهر کمالات خویش. پس این
مثالی که ذکرشد ازوجهی مقرّب است وازوجهی مبعّد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات
بمثال واحد نتوان نمود، بلکه باید با مثلهٔ کثیره بطور سلب وایجاب تقریب بسوی اذهان
نمود، تا ازهر مثالی بجهة مقرّبه جهتی ازجهات مطلب را دریافته ازوجوه مبعّده تنزیه نمایند
تابتردید وقرائن علی التّدریج حقیقت امر شاید منکشف ومعلوم گردد والّا

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر
من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش.

«مع انّ وجود حقیقة کذلک لیس من هذا القبیل فانّ کثیرا من الحکماء (المتألهین)
والمتکلّمین ذهبوا الی وجود الکلّی الطّبیعیّ فی الخارج وکلّ من تصدّی لبیان امتناعه
بالاستدلال لایخلو بعض مقدّماته من شائبة اختلال(۱).»

زیراکه اکثر ازحکماء محقّقین قائلند؟ بوجود کلّی طبیعی درخارج و در اینجا
بسطی درکلام لازم است، زیراکه مزال اقدام فحول است. وتفصیلش این است که کلّی
طبیعی بنابرآنچه مستفاد ازکلمات محقّقین ازحکماست ماهیّت موجوده است لابشرط،
یعنی بعدازتقیّد بوجود مشروط بشرطی ومقیّد بقیدی نیست وفرقش با لابشرط مقسمی
آنست که لابشرط مقسمی لابشرط است نسبت بآنچه خارج از ذات وی است حتی
وجود. ولابشرط قسمی چنانچه دانسته شد لابشرط است نسبت بماعدای وجود. وآنچه
بعضی گمان کرده‌اندکه لابشرط قسمی مقیّد بقید اطلاق است تمام نیست و درست
نمی آید ولیکن بایددانسته‌شودکه این وجودیکه معتبراست درکلّی طبیعی وجود مطلق

(۱) قصور باختلال. حاشیه

است نه وجود خارجی ونه وجود ذهنی و از این‌جهة هم می‌تواند درخارج موجود شود
بعین وجود اشخاص ودراین صورت متشخّص وجزئی باشد وعین افراد است وهم می‌شود
که موجود شود بوجود ذهنی ودراین هنگام متّصف شود بصفت کلیّت. وبعبارة اخری
هرگاه درخارج موجود شود عین ماهیّت مخلوطه و بشرط شیء است وهرگاه درذهن
موجود شود عین ماهیّت مجرّده وبشرط لاست واینکه بعضی گفته‌اند کلّی طبیعی موجود
درخارج نیست بملاحظه اینکه کلّی طبیعی ماهیّت معروضه کلیّت است من حیث هی
معروضة بطوریکه کلیّت خارج ازوی باشد ولی حیثیّت معروضیّت داخل باشد وظاهر
است که این حیثیّت باوی نباشد مگردرذهن، اشتباه است وغفلت ازاصطلاحات قوم.

وایضا باید دانسته شود که مراد از موجودیّت کلّی طبیعی درخارج موجودیّت
بالعرض است نه موجودیت بالذّات که مخصوص وجود است و از این جهة است که
گفته‌اند الماهیّات والاعیان الثّابتة ماشمّت رائحة الوجود ازلا وابدا .

وایضا باید دانسته شود که منشاء اشتباه کسانیکه قائل شده‌اند بعدم وجود کلّی
طبیعی درخارج وصف کلیّت است، زیراکه وصف کلیّت عارض نشود اورامگر درعقل.
ولی چون ماهیّت با وصف کلیّت راکلّی عقلی نامند لابد شدند که کلّی طبیعی را ماهیّت
من حیث معروضیّتها للکلیّة گرفته‌اند. غافل ازآنکه کلّی طبیعی را بمجاز کلّی گویند
و در حقیقت نه کلّی باشد نه جزئی ولیکن چون بالقوّه صلاحیّت دارد که در ذهن
معروض ازبرای کلیّت باشد بالمجاز اوراکلّی گفته‌اند. وظاهراست که ماهیّت من حیث
هذا الوجه ضروریّ الوجود باشد درخارج زیراکه اگرموجود نباشد از افراد خارجیّه
مسلوب باشد ولیکن وجودش درخارج بنحو شخصیّت نباشد چنانچه زعم رجل همدانیست،
که شیخ ابوعلی درشفا اشاره بدان کرده . بلکه وجودش بنحو ابهام ولاتعیّن است و
ازاین جهة است که مجتمع با سایر تعیّنات است و بعین وجود اشخاص موجود است .
یعنی نسبت او بسوی افراد نسبت آباء است باولاد نه نسبت اب واحد باولاد که اگر
موجود بوجود شخصی بودی لازم آمدی که شخص واحد من حیث هو واحد در امکنه

متعدّده بوده ومتّصف بصفات متضادّه باشد واين بالضّروره باطل است فلاتغفل .

و المقصود هيهنا رفع الاستحالة العقليّة والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلّة فانّ الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الّا على حجج ودلائل غيركافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فمن الادلّة الدّالة على امتناع وجود الكلّى الطبيعى (۱) . ما اورده المحقّق الطّوسى فى رسالة فى اجوبة المسائل الّتى سئله عنها الشيخ صدرالدّين القونوى قدس الله سرّه .

چونكه دراين مسئله لازم آمد كه شيء واحد مطلق باشد ازقيود وتعنيّات ومجتمع باتعيّنات واين فقره در بادى نظرگمان شود كه اجتماع ضدّين وجمع متقابلين است وعقول عاديه را قدرت برادراك وى نيست لهذا بايد بتقريبات و تمثيلات اين استبعادات رفع شود، ازاين جهة گفت: كه مقصود رفع استحالهٔ عقليه واستبعادات عاديه است نه اثبات ببراهين وادلّه .

وهو انّ الشّيء العينى لايقع على اشياء متعدّدة فانّه ان كان فى كلّ واحد من تلك الاشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان فى اشياء وان كان فى الكلّ من حيث هو كلّ والكلّ من هذه الحيثيّة شى واحد فلم يقع على اشياء وان كان فى الكلّ بمعنى التفرّق فى احاده كان فى كلّ واحد جزء من ذلك الشّيء وان لم يكن فى شيء من الاحاد ولا فى الكلّ لم يكن واقعا عليه . واجاب عنه المولى العـلّامة شمس الدّين القنارى فى شرحه لمفتاح الغيب .

خلاصهٔ اين برهان اين است كه آن كلّى طبيعى چون انسان بما هوانسان مثلا كه

(۱) خارج از متن + فى الخارج

يكى ازآن كليّات طبيعيّه است اگر موجود باشد درخارج و حال آنكه بايد حمل شود برافراد خود چون زيد وعمرو و بكر و خالد پس يا اين است كه درهريك از آن افراد آن كلّى طبيعى موجود است يا درهيچيك موجود نيست يا دركل موجوداست. پس اگر درهريك ازافراد موجوداست شيء واحد بعينه نخواهدبود، واگر درهيچيك، حمل برافراد بهيچوجه نخواهد شد . واگر دركل موجود است يا اين است كه دركلّ من حيث هو واحد موجود است يا من حيث التفرّق فى الاحاد . يعنى درهرفردى جزئى از او موجود است پس اگر بطور اوّل است حمل برافراد نشده باشد وبنابر ثانى ايضا حمل برافراد نشده بلكه جزئى از او حمل شده . پس معلوم شدكه كلّى طبيعى با اينكه شيء واحد است نشود حمل براشياء متعدّده شود والّا يكى ازآن حالات مذكوره لازم آيد پس موجود درخارج نباشد .

باختيار الشّقّ الاوّل . وقال معنى تحقّق الحقيقة الكلّية فى افرادها ان تحقّقها (۱) تارة متّصفة بهذا التعيّن و اخرى بذلك التعيّن . وشقّ اوّل آن بودكه كلّى طبيعى درهر فردى از افراد موجود باشد .

وهذا لايقتضى كونها اشياء كما لايقتضى تحوّل الشّخص الواحد فى احوال مختلفة بل متباينة كونه اشخاصا . ثمّ قال : فان قلت كيف يتّصف الواحد بالذّات بالاوصاف المتضادّة كالمشرقيّة والمغربيّة والعلم والجهل وغيرها فى وقت واحد .

يعنى چنانچه تحوّل شخص واحد مثل فردى از افراد انسان دراحوال مختلفه بل متباينه مثل تحوّلش درصباوت وشباب و كهولت وشيخوخيّت بلكه انتقال او ازجماديّت بسوى نباتيّت وازنباتيّت بسوى حيوانيّت وازحيوانيّت بسوى انسانيّت موجب تعدّد

(۱) درحاشيه + تحقيقها

وتغيّر ذات وی نباشد ، بلکه شخص واحداست که تارة متّصف است بصبابت (کذا) وتارة بشباب وتارة بشیخوخیّت وهکذا، همچنان کلّی طبیعی تارة متّصف است به خصوصیّات زیدیّه وتارة بخصوصیّات عمرویه وهکذا. یعنی چون ذات کلّی طبیعی شخص واحد نیست بلکه مبهم الذّات است می‌شود درآن واحد متّصف بصفات مختلفه و متطوّر باطوار متضادّه گردد چنانچه شخص واحد بحسب ازمنه متعدّده می‌شود متّصف بصفات متضادّه شود ، پس همچنانکه اتصاف آن شخص بصفات متضادّه موجب تعدّد در ذات او نمی‌شود همچنین اتّصاف کلّی طبیعی بصفات متضادّه ولو درآن واحد موجب تعدّد درذات وی نشود . یعنی ذات مطلقه مبهمهٔ وی . والّا تعدّد درذات شخصیّة او لازم آید، بجهة آنکه شخصیت او بالعرض است باعتبار اتّحادش با افراد . پس کلّی طبیعی متشخّص باشد بعین تشخّص زید وعمرو، چنانچه موجود باشد بعین وجود آنها وفرقشان باطلاق و تعیین است . پس لازم نیاید که کلّی طبیعی اشیاء متعدّده باشد چنانچه شخص واحد لازم نیاید اشخاص متعدّه باشد .

قلت هذا استبعاد حاصل من قیاس الکلّی علی الجزئی والغائب علی الشّاهد ولا برهان علی امتناعه فی الکلّی .

ظاهر است که شخص واحد من حیث هو شخص ، متّصف بصفات متضادّه نتواند بود ولیکن کلّی طبیعی بالذّات شخص واحد نیست ، زیراکه وحدت او وحدت شخصیّه نیست بلکه وحدت ابهامی وعمومی است مثل وحدت نوع وجنس در انسان وحیوان . پس پس می‌شود باعتبار اتّحادش با افراد متّصف بصفات متضادّه گردد یعنی در بعضی مشرقی ودربعضی مغربی، دربعضی عالم باشد ودربعضی جاهل وهکذا . وهرگاه متشبه نشود کلّی با جزئی وقیاس نشود غایب برشاهد این استبعاد بالکلیه رفع خواهد شد .

ومنها ما افاد[ه] المولی قطب الدّین الرّازی[1] وهو انّ عدّة من الحقائق کالجنس

(١) فی شرح المطالع . حاشیه

والفصل والنوع تتحقّق فی فرد فلووجدت [فی الخارج] امتنع الحمل بینها ضرورة امتناع الحمل بین الوجودات[1] المتعدّدة .

حاصل این برهان این است که جنس و فصل ونوع چون حیوان وناطق وانسان هریک کلّی طبیعی‌اند و در شخص واحد چون زید مثلا موجودند بجهة اینکه زید هم حیوان است هم ناطق است هم انسان . پس اگر کلّی طبیعی موجود باشد درخارج یعنی درضمن زید لازم آید که آنها بریکدیگر حمل نشوند چنانکه چنانکه گفته شود زید انسان والانسان حیوان ناطق وامثال ذلک ، زیراکه موجودات متعدّده بریکدیگر حمل نتوانند شد وحال آنکه حمل درمابین آنها صحیح است .

واجاب عنه العلّامة القناری بانّه من الجائز ان یکون عدّة من الحقائق المتبائنة « موجودة بوجود واحد شامل » لها من حیث هی کالابوّة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حیث هو مجموع ولا یلزم من عدم الوجودات المتعدّدة عدم الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بانّ الجنس والفصل والنّوع واحد .

حاصل جواب این است که از این دلیل معلوم شود که حمل در مابین موجودات بوجودات متعدّده محال است نه موجودات بوجود واحد، وممکن است که حقائق متبائنهٔ متعدّده موجود بوجود واحد باشند چنانچه ابوّت قائم است بمجموع اجزاء اب ، پس ابوّت شیء واحداست ومجموع اجزاء اب باآنکه متعدّدند باعتباری باعتبار مجموعیّت شیء واحدند ومتّصف بصفت ابوّت . پس ازتعدّد اجزاء اب بیک اعتباری لازم نیاید تعدّد ابوّت . پس جنس و نوع و فصل با خصوصیّات زیدیه با اینکه اشیاء متعدّده‌اند شیء واحدند باعتبار وجود . و چون متّحد در وجودند حمل درمابین آنها ممکن است .

(١) ن. ل+ الموجودات

واما الدّلائل الدّالة على وجود الكلّى الطبيعى فى الجملة [فى الخارج] فليست
ممّا يفيد هذا المطلوب (١) على اليقين بل على الاحتمال، مع انّها مذكورة فى الكتب المشهورة
مع مايرد عليها. فلهذا وقع الاعراض(٢) عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا
المطلوب بعينه (٣). فنقول لاشكّ فى ان مبدء الموجودات موجود فلايخ امّا ان يكون
حقيقة الوجود اوغيره . لا جائز ان يكون غيره . ضرورة احتياج غيرالوجود فى وجوده
الى غيرهوالوجود والاحتياج ينافى الوجوب فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود . فان كان
مطلقا ثبت المط والّا فان كان متعيّنا يمتنع ان يكون التعيّن داخلا فيه والّا لتركّب
الواجب فتعيّن انيكون خارجاً . فالواجب محض ماهوالوجود والتعيّن صفةعارضة له .

مقصود اين است ، برفرض اينكه بادلّه و براهين ثابت شود كه كلّى طبيعى
موجود است درخارج ، ثابت نشودكه وجودهم يكى ازكليّات طبيعيّه موجوداست ،
بلكه امتناعش رفع شود واثبات موجوديّت وى درخارج محتاج ببرهان مخصوص است.
پس از اين جهة شروع كرده دربيان برهان مخصوص باينمطلب . مى‌فرمايد فنقول الى
آخره . وحاصل اين برهان اين است كه چون موجودات عالم كه مترائى و مشهودند يا
مبرهن عليه ويقينىّ الوجود همه ممكناتند و ممكن درحدّ استواء بين طرفى الوجود والعدم
وترجّح احدى المتساويين بنفسه ضرورىّ البطلان . پس لابد محتاجند بيك مبدئى كه
مرجّح وجودشان باشد برعدم وآن مرجّح لابد موجود است زيراكه :

ذات نايافته از هستى بخش ... نتواند كه شود هستى بخش.

پس ثابت شدكه ازبراى موجودات مبدئيست موجود وآن مبدء موجود نتواند
ممكن بود بجهة امتناع دور وتسلسل كه لازم امكان وى است . پس بايدآن مبدء واجب
الوجود باشد .

(١) ن. ل + المطلب (٢) ن. ل + الاعتراض
(٣) ن. ل + يقينياً.

فاذا تمهّد ذلك. خواهيم گفت كه: اين مبدء ياحقيقت وجوداست ياغيرحقيقت
وجود . امّا غيرحقيقت وجود نتواند بود ، زيرا كه هرچه [غير] حقيقت وجود است
درموجوديّت محتاج بحقيقت وجوداست كه غيروى است. پس لازم آيدكه واجب الوجود
درموجوديّت محتاج بغير باشد و احتياج واجب الوجود درموجوديّت بسوى غير محال
است . زيراكه احتياج بغيرملازم با امكان است . پس شقّ ثانى كه مبدء موجودات غير
حقيقت وجود باشد باطل است . پس متعيّن شد شقّ اوّل كه مبدء موجودات حقيقت
وجود باشد . ودراين هنگام خواهيم گفت كه: يا حقيقت وجود مطلق است يا حقيقت
وجود متعيّن . پس اگر حقيقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت است كه حقيقت
وجود مطلق واجب الوجود است . واگروجود متعيّن باشد ازدوشق بيرون نيست : يا
تعيّن داخل درذات وى است ، يا خارج . امّا اوّل محال است . زيراكه مستلزم تركّب
واجب است وتركّب بالضّرورة مستلزم امكان است ، زيراكه هرمركّبى محتاج است
بسوى اجزاى خود درقوام ووجود وجزء غيركل است و هرچه محتاج بغيراست ممكن
است . پس شقّ اوّل باطل است . پس معيّن شد شقّ ثانى كه تعيّن خارج از حقيقت
واجب باشد . پس حقيقت واجب محض حقيقت وجود مى‌شود وتعيّن صفتى كه عارض
او شده باشد .

فان قلت لم لايجوز ان يكون التعيّن عينه. قلت ان كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن
يجوز ان يكون عينه(لكن لا) يضرّنا (١) فانّ ما به تعيّنه اذاكان ذاته ينبغى ان يكون هو
فى نفسه غيرمتعيّن.

چون ازترديدات سابقه معلوم شدكه واجب الوجود يا حقيقت وجود مطلق است
يا وجود متعيّنى كه تعيّن خارج ازذات وى باشد . ايرادكرده مى‌گويدكه : چه ضرر

(١) ن . ل + ها

دارد که تعیّن عین ذات واجب الوجود باشد واین شقّ غیرازشقوق گذشته است، واز
این شقّ لازم آید که حقیقت واجب نفس حقیقت وجود مطلق نباشد و نفس حقیقت
وجود متعیّن بتعیّن زاید برذات هم نباشد بلکه حقیقت وجودی باشد متعیّن بتعیّنی
که عین ذات وی است . قوله قلت الی آخره . باید دانسته شود که تعیّن بر سه معنی
اطلاق می‌شود :

اوّل مفهوم مصدری تعیّن یعنی معیّن بودن شیء وتعیین باین معنی نتواند عین
وجود حق بود ، زیرا که مفهومیست اعتباری وامراعتباری عین ذات حق نتواند بود.
دوّم بمعنی تمیز و چون تمیّز منافاتی با کلیّت ندارد ، زیرا که ماهیّات جنسیّهٔ
عالیه ممتازند ازیکدیگر بنفس ذواتها البسیطة مثل جوهر و کم وکیف وسایراعراض، که
همه اجناس عالیه‌اند وممتازند ازیکدیگر بالّذات، وهمچنین انواع مندرجه درتحت جنس
واحد ممتازند ازیکدیگر بفصول مانند انسان وفرس و بقروسایرانواع حیوان که ممتازند
از یکدیگر بفصول مانند ناطق وساهل و ناحق و این تمیز افادهٔ تشخّص و منع صدق
برکثیرین نکند .

سیم تعیّن بمعنی ما به‌التعیّن واگرچه ظاهرکلمات حکما مابه‌التعیّن را عبارت از
عوارض مشخّصه دانند مانند کم وکیف ووضع واین وامثال ذلک ولیکن درنزد محقّقین
مابه‌التعیّن عبارت ازخود وجود است وتعیّن باین معنی می‌تواند که عین ذات حق باشد
بلکه البتّه چنین باید بود زیراکه وجودکه عبارت از مابه‌التعیّن است عین ذات واجب
الوجوداست وبه‌بیانیکه مصنّف ذکرمی‌کند مابه‌التعیّن هرگاه عین ذات حق باشد لازم
آید که ذات حق غیرمتعیّن باشد زیراکه تعیّن را تعیّنی نباشد وچون تعیّن عین ذات
حق است پس ذات حق را تعیّنی نباشد .

والّا فتسلسل

زیرا که تعیّن که عبارت از مابه‌التعیّن است هرگاه متعیّن باشد بتعیّن زائد

برذات لابدّ ما به التعین دیگرخواهدکه او عبارت ازتعیّن تعیّن‌است وآنچه درتعیّن
اوّل گفته شد دراین تعیّن نیزگفته شود ولازم آید تعیّن ثانی و درتعیّن ثالث هم همان
گفته شود وهکذا الی غیرالنّهایه و چون تسلسل باطل است پس تعیّن را تعیّنی نباشد
وذات حق چون عین این تعیّن است پس اورا هم تعیّنی نباشد . و مقصود همین است
که ذات حق را تعیّنی نباشد و از عینیّت مابه‌التعیّن نسبت بذات حق که مقصود عدم
تعیّن اوست ثابت شود .

وان کان بمعنی التّشخص لایجوزان یکون عینه لانّه من المعقولات الثانیة التی لایحاذی
بها امر فی الخارج (١) . ثم انّه لایخفی علی من تتبّع معارفهم المبثوثة (٢) فی کتبهم انّ مایحکی
من مکاشفاتهم و مشاهداتهم لایدلّ الّا علی اثبات ذات مطلقة محیطة بالمراتب العقلیة
والعینیّة منبسطة علی الموجودات الذهنیة و الخارجیة لیس لها تعیّن خاص یمتنع معه
ظهورها مع تعیّن اخر من التعیّنات الالهیّة والخلقیة فلامانع انْ یثبت لها تعین یجامع
التعینات، کلّها لاینافی شیئاً منها ویکون عین ذاته غیرزائدة علیه (٣) لاذهنا ولا خارجاً .

مراد ازاین تشخص همان تعیّن مفهومیست بمعنای مصدری که سابقاً اشاره بدان
شد و او را ازمعقولات ثانیه دانند . ودرمعقول ثانی دواصطلاح است : اول اصطلاح
منطقیین که عبارت است از « مالا یعقل الا عارضاً لمعقول آخر » یعنی اوّلاً باید معنایی
معقول شود چون حیوان مثلاً وبعدازتعقل وی یعنی حصول او درذهن عارض شود او
را معقولی دیگر یعنی متّصف شود بصفت ذهنی دیگر مثل جنسیت نسبت بحیوان و

(١) حاشیه + سلمنا انه عینه لکن اعتبار ذاته من حیث هی مقدم علی اعتبار کونه
تعینا . فالسابق فی الاعتبار هواللاحق فی الوجود والمبدائیة. فان قلت اللازم لاحق للسابق
فلاینفکّ عنه ، قلت لابأس بعدم الانفکاک فان جمیع الاعتبارات الجزئیة الالهیة الازلیة
ابدیة ولاشک ان مبدأ الحقیقی هوالذات المحض .

(٢) خارج ازمتن + المثبوتة.

(٣) ن. ل + علیها.

چون این جنسیت تعقّل وی متوقّف و موقوف است برتعقّل حیوان و ثانویّت دارد
درمعقولیّت اورا بمعقول ثانی نامیده‌اند .

دوّم معقول ثانی باصطلاح حکما که مراد ازآن چیزیست که خود موجود در
خارج نباشد بلکه منتزع ازموجودات خارجیّه باشد و چونکه تا تعقّل شیء نشود از
وی چیزی انتزاع نتوان کرد پس این معنای منتزع را ثانویّت درمعقولیّت حاصل است
ازاین‌جهة اورا معقول ثانی نامیده‌اند مانند مفهوم شیئیت نسبت باشیاء خارجیّه . وبعبارة
اخری معقول ثانی باصطلاح منطقیّین چیزی است که ظرف عروض واتّصافش هردو
عقل باشد، یعنی شیء متّصف نشود باومگردرعقل چنانکه او هم عارض نشود شیء
را مگردرعقل زیراکه عروض موقوف است بروجود معروض وعارض هردو ومعلوم
است که این هردو وجودشان درعقل است مانندکلّیت که عارض نشود معروض خود
را مگردرعقل بملاحظهٔ کلیت که شیء کلّی درخارج موجود نتواند شد وظاهراست
که جنسیت نیز درخارج عارض حیوان نباشد چنانچه حیوان هم متّصف بجنسیّت در
خارج نباشد. ومعقول‌ثانی باصطلاح حکما چیزیست که ظرف عروضش عقل باشد اعم
ازاینکه ظرف اتّصافش خارج بوده باشد یا عقل وظاهراست که شیئیت عارض نشود
اشیاء را مگردرعقل، زیراکه شیئیت موجود نباشد مگردرعقل ولکن ظرف اتّصافش
خارج‌است زیراکه حقائق خارجیّه متّصفند درخارج بشیئیت. وبعبارة اخری معقول
ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه ما بحذائی داشته باشد و نه منشاء
انتزاع بلکه هردودرعقل باشد ومفهوم جنسیّت ظاهراست که درخارج ما بحذائی‌ندارد
چنانکه منشاء انتزاع وی هم حیوان درخارج نیست بلکه حیوان عقلی است یعنی‌حیوان
تصوّری. ومعقول ثانی باصطلاح حکما چیزی است که درخارج ما بحذائی نداشته باشد
خواه منشاء انتزاع داشته باشد درخارج یا نداشته باشد مثل مفهوم شیئیت که مابحذائی
درخارج ندارد ولیکن منشاء انتزاع دارد. پس‌ازاین بیانات وتغییرعبارات دانسته شد که
معقول ثانی باصطلاح حکما اعمّ است از معقول ثانی باصطلاح منطقیین یعنی معقول

ثانی باصطلاح حکما دوقسم است یک قسم ازآن همان معقول ثانی باصطلاح منطقیین
است مثل‌جنسیّت وفصلیّت ونوعیّت وذاتیّت وعرضیّت وکلیّت وجزئیّت وقضیّه
وموضوع ومحمول وقیاس وتمثیل واستقراء وسایرموضوعات منطقیّه. وقسم دیگرازآن
مفاهیمی است انتزاعیّه‌که ذکری نباشد ازآنها مگردرحکمت مانند شیئیت و وجود
وعلیّت ومعلولیّت وتقدم و تاخر «وامثال تلک المفاهیم الانتزاعیّة والامور الاعتباریّة
الّتی لایحاذیها امرفی‌الخارج وان‌کان لها منشاء انتزاع» . وهرگاه مراد ازمعقول ثانی‌دانسته
شد باید دانسته شودکه مراد ازتشخّص‌دراین مقام که‌ازمعقولات ثانیه شمرده‌شده است
ومابحذائی درخارج ندارد معقول ثانی باصطلاح حکماست یعنی قسم دوّم ازآن وظاهر
است‌که تشخّص باین معنی عین ذات واجب الوجود نتواند والّا لازم آید که ذات
واجب‌الوجود ازاموراعتباریّه باشد ومابحذائی درخارج نداشته باشد .

وحاصل مطلب این است‌که اگر مراد ازتشخّص معنای انتزاعی وامراعتباری
است بالضروره عین ذات حق نتواند بود. و اگر مراد ما به‌التشخّص والتعیّن است‌که
عبارت ازتعیّن‌خارجی‌است‌ضرری ندارد که‌عین‌واجب‌الوجود باشد فلیتامّل. ومراد از
تعیّنات الهیّه تعیّن وجود است بمفاهیم اسماء وصفات‌که درمقام واحدیّت اُولی است
مثل تعین بعلم وقدرت وحیات وامثال ذلک. ومراد ازتعیّنات خلقیّه تعین وجود است
بمظاهر اسماء و صفات‌که عبارت از اعیان ثابته است‌که واقع است در مقام واحدیّت
ثانیه . وحاصل مطلب این است‌که حقیقت وجود ذاتیست‌که تمام موجودات خارجا
وذهنا متقوّم بدوبند . پس او راست اضافهٔ قیومیّت نسبت بتمام موجودات واحاطهٔ
معنویّه و قاهریّت حقیقیّه نسبت به کلّ موجودات واگرمتعیّن بودی بتعیّنی، منافات
داشتی با ظهورش بتعیّنات موجودات ومقوّم نتوانستی بود نسبت بآنها، زیراکه این‌تقویم
عبارت ازظهور اوست درمرایای الهیّه وخلقیّه واین ظهور بنحو وحدت است نه بنحو
کثرت . پس‌لابدّیم از اینکه‌گوئیم که ذاتیست مطلقه یعنی او را تعیّنی منافی با تعیّنات
نیست واین مطلب منافاتی ندارد باتعیّنی‌که عین ذات وی باشد ومانع نباشد ازظهورش

باسایر تعیّنات چنانچه مصنّف اشاره بدان خواهد کرد. وبیانش آنکه ذات حق اگرچه
وجود مطلق است و در اطلاق مشارك با ماهیّات مطلقه ، لیکن فرقی میان این دو است
که باید بدقّت ملتفت شد. وآن این است که ماهیّات مطلقه بملاحظه اطلاقشان اموری
باشند مبهمة الذوات که مقیّد بهیچ قیدی نیستند یعنی نه موجودند ونه معدوم و نه عام
ونه خاص وهکذا نسبت بجمیع قیودی که خارج از ذواتشان است پس در نهایت ضعف
وقصور ولاشیئیّتند، واین است معنی عبارت حکما که گفته‌اند: «الماهیّة من حیث هی لیست
الّا هی ولو سئل بطرفی النقیض فالجواب السّلب لکل شیء». وبملاحظه همین ابهام وضعف
وقصور ولاتعیّن مجتمع با همه تعیّنات ومقیّد بجمیع قیودات می‌تواند شد. مانند انسان که
بما هو انسان غیر از انسان چیزی نباشد یعنی بملاحظه ذات بحت وماهیّت مطلقه وی نه
موجود است نه معدوم و نه عالم است نه جاهل نه کاتب است نه امّی وهکذا و جمع
می‌شود با همهٔ تعیّنات چنانچه با وجود موجود است و با عدم معدوم و با علم عالم و
با جهل جاهل. وبالجمله با خصوصیّت هرفردی، عین آن فرد است چنانکه در زید
عین زید است و در عمرو عین عمرو وهکذا. و منشاء این اجتماع و اقتران لاشیئیت و
ابهام ذات است. و این است معنی قول حکما که گفته‌اند لابشرط یجتمع مع الف شرط.
ولی درحقیقت واجب که عبارت ازوجود مطلق است یا اینکه در کمال اطلاق و ارسال
است در نهایت شدّت و قوّت و تعیّن است، زیرا که حقیقت وجود، وجود از او
مسلوب نخواهد بود بجهة آنکه اوعین خارجیّت و صرف تحقّق است وذات خارجیّه
بلاتعیّن متصوّر نباشد وازاین جهة گفته‌اند: «الشّیء مالم یتشخّص لم یوجد». پس حقیقت
وجود درعین اطلاق ولاتعیّن متعیّن است ولی بدونظر در او می‌توان نگریست یکی از
جهة ارسال واطلاق که ازاین جهة مجتمع با جمیع تعیّنات است و باین اعتبار اورا هویّت
ساریه گویند «لسریانه فی کلّ الاشیاء سریانا مجهول الکنه». ویکی باعتبار تعیّن که باین اعتبار
اورا وجود بشرط لا ومقام احدیّت گویند. وباید دانسته شود که ماهیّات مطلقه محتاجند
بتعیّناتی که خارج ازذاتشان است که بانضمام بدانها متعیّن شوند ولی حقیقت حق بنفس
ذات خود متعیّن است زیرا که او صرف وجود است و بملاحظه صرافت غیری با او

ملحوظ نباشد و الّا ازصرافت منخلع شود پس درعین صرافت چون هویّت خارجیه
است وخارجیّت بدون تعیّن محال است پس تعیّن عین ذات وی باشد. و بعدازآنکه
دانسته شد که متعیّن عین مطلق است بلکه تعیّن عین اطلاق وی است و فرق بلحاظ
است دانسته شود که این تعیّن منافات با سایر تعیّنات ندارد بلکه درعین اطلاق ذات
ساری در کلّ متعیّنات است، وازاینجا معلوم شود که ذات حق مباین با اشیاء نیست به
بینونت عزلی بلکه بینونتش بینونت صفتی است که او مطلق است و اینها متعیّن و فرق
باطلاق وتعین است. «فهو داخل فی الاشیاء لابالممازجة وخارج عن الاشیاء لابالمزایلة». بلکه
اگرتعیّن ازنظر مکاشف محو شود بجز ذات حق چیزی مشاهده نشود.

تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز.

اذا تصوّره العقل بهذا التعیّن امتنع عن فرضه مشترکا بین کثیرین اشتراك الکلّی
بین الجزئیات.

اگرچه ازبیانات سابقه این مطلب ظاهرشد بکمال ظهور لیکن توضیحا می‌گوئیم
که کلّی باصطلاح منطقیین که امریست مشترك بین کثیرین و صادق برآنها بحمل مواطاة
برحقیقت واجب الوجود صدق نکند، زیراکه کلیّت باین معنی ازاحکام مفاهیم است
که صاحب افرادی باشند خارجیّه که بحسب مفهوم مغایر با افراد باشند وبحسب خارج
متّحد وحقیقت وجود نه چنین است، زیرا که چنانچه دانسته شد حقیقتی است عینیّه
وهویّتی است خارجیّه و امری شخصی وشخصیّت منافی باکلیّت و اشتراك بین کثیرین
است مگراینکه کلیّت را باصطلاح عرفا اعتبارکنیم که بمعنی سعه و انبساط و احاطه
واتساع است. که درین صورت برحقیقت وجود صادق آید: زیرا که حقیقت وجود
حقیقی است دارای کل حقایق وهیچ وجودی وهیچ کمال وجودی را فاقد نیست، چرا
که تامّ است. وتمام وجودات وکمالات آنها فایزازقبل اوست، زیراکه فوق التمام است،
چنانچه مفصّلاً بیان خواهد شد.

لا عن تحوله فی الصور الکثیرة ، فی المظاهر الغیر المتناهیة علماً و عینا (۱) و شهادة بحسب النسب المختلفة(۲) والاعتبارات المتغایرة .

بدانکه حقیقت وجود چونکه عبارت است از وجود صرف که غیر از حقیقت وجودیه ملحوظ نباشد، و « صرف الشیء لایتثنّی ولایتکرّر» است . پس ثانی از برای وی باقی نماند . پس حقیقت وجود منحصراست در ذات قائمه بالذات . واین حقیقت وجود با بساطت ذات دارای کل وجودات است ؛ زیرا که اگر فاقد وجودی بودی هرآینه صرف نبودی ؛ زیرا که با عدم مخالطة یافتی . پس صرافت ذات مقتضی استجماع جمیع وجودات وکمالات است ولی درعین این وجدان هیچ مفهومی وحدّی براو صادق نیاید، زیراکه حدود ومعانی همه ازیکدیگر ممتاز ومتمانعند وبرذات صرفه که بهیچ وجهی ازوجوه تمیز وتکثّری در او ملحوظ نیست بلکه حقیقتی است بسیطه فی غایة البساطة صادق نیاید پس هیچ مفهومی براو صدق نکند حتّی مفهوم وجود واحدیّت وعلم وقدرت وسایرصفات. وبعدازآنکه این حقیقت ظهورکند از برای خود و مشاهده نماید کمالات خویش را واین تجلّی وظهوررا فیض اقدس نامند، جمیع اسماء وصفات صادق آید. ودر این مقام اورا عالم وقادر وموجود وواحد توان گفت. واین مقام را واحدیّت اولی گویند، که ظهور ذات است از برای ذات به کمالات وصفات. واز برای این اسماء مظاهر وآثاریست معقوله که آنها را اعیان ثابته نامند واین تجلّی وظهور بترتیب است یعنی اوّلا ظهور ذات است بجمیع کمالات که دراین هنگام موسوم شود باسم الله که « هواسم للذّات المستجمعة لجمیع صفات الکمال» . وبعدازاین ظهور بسایر کمالات است الاعمّ فالاعمّ یعنی هر کدام اکثر حیطه باشند مقدّمند برآنکه اقلّ حیطة است . و دراین تجلّی مرآتی درکار نباشد

(۱) خارج ازمتن + غیباً. بنظر می‌رسد که جزء متن باشد ، زیرا مقابل « شهادة » است که در متن آمده.

(۲) خارج ازمتن + المتخالفة.

بلکه خود مرآت خود است و بذاته متجلّی است از برای خویش بمقتضای حبّ ذاتی زیراکه حبّ هرچیزی مرذات خویش را بدیهی است وازاین جهة وارد است درحدیث قدسی که « کنت کنزا مخفیّا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف » . اگرچه این مقام مقام خلق نیست بلکه ازمراتب وجوب وجوداست ولی دراین حکم مشارکند وبمقتضای همین حب اقتضاکند ذات حق که مشاهده کند خویش را در مرایای اعیان ثابته بهمان ترتیب که بلامرآة مشاهده کرده بود یعنی آن اسمی که در تجلّی اوّل که فیض اقدسش می‌گفتند اوّلا مشاهده شده بود که آن الله است عین ثابتی که لازم وی است . دراین مقام که آن را واحدیّت ثانیه گویند بفیض مقدّس اوّلا مرآت ذات حق شود وکذا فی البواقی وتمام خلق عبارت ازاین ظهورات حق است که درمرایای اعیان ثابته است پس معلوم شد که آن تعیّنی که عین ذات حق بود منافی با ظهوروتحوّل وتجلّی ذات حق درمراتب علمیّه که مقام واحدیّت است و در مراتب عینیّه که مقام خلق است بلکه ظهورش در اذهان که او را وجود ذهنی وظلّی گویند ندارد و نسب مختلفه و اعتبارات متغایره عبارت از این ظهورات است که تماما اضافات اشراقیه‌اند « تحقّق بذلک وکن من الرّاسخین » .

و اعتبر ذلک بالنّفس النّاطقة السّاریة فی اقطار البدن و حواسّها الظّاهرة وقویها الباطنة .

مقام مقتضی بسطی است درکلام دربیان حقیقت نفس وکیفیت نشو او ازبدن و بیان تعلّقش ببدن و بودن بدن و قوای وی ظلّ از برای نفس . وتحقیقش این است که چون طبیعت جسم بما هو جسم قابل انقسام است و انقلاب ونتوان گفت که بعد از انقسام و انقلاب بعینه باقی است کما قبل الانقسام و الانقلاب و نتوان گفت که بالکلیّه معدوم شده و جسم دیگراز کتم عدم بوجود آمده بلکه لابد از جسم سابق چیزی باقی است وچیزی معدوم که درثانی الحال چیزدیگر بجای او موجود شده پس آن باقی فی الحالین را هیولای اولی ومادّة الموادّ نامند دراصطلاح حکما وآن شیء معدوم و موجود جدید را صورت خوانند .

وایضا جسم فی حدّ ذاته امری است بالفعل و بالقوّه اموری دیگر که در ازمنه متلاحقه بحسب اسباب و معدّات موجود خواهد شد. و بالضّرور فعلیّه عین قوّه نتواند بود زیرا که قوّه مستلزم ناداری است و فعلیّت مستلزم دارائی وناداری عین دارائی نتواند بود . وبعبارة اخری فقدان عین وجدان نباشد .

و توضیحش آنکه جسمی مثلا چون آب بالفعل آب است و بالقوّه هوا پس در حال مائیّت بالضّروره هوا نباشد بلکه دارای قوّه هوائیّت است که اگر اسبابش فراهم آید بالفعل هوا خواهد شد .

واز این بیانات معلوم شد که جسم صاحب دو جزء است یکی مابه‌الجسم بالقوّه و یکی مابه‌الجسم بالفعل که اوّل را هیولاّی اوّل نامند و ثانی را صورت جسمیّه و باید دانسته شود که فعلیّت هیولی بقویّت ذات اوست یعنی قویّت متجوهره است چنانچه صورت، نفس اتّصال جوهری است . واین دوجزء اگرچه ازاجزای حقیقیّهٔ خارجیّهٔ جسمند ولیکن متباین دروضع نیستند یعنی اشارهٔ حسیّه بسوی احدهما عین اشاره بسوی دیگریست و اگرچه صورت را حالّ گویند و هیولی را محلّ و این حلول را حلول سریانی. یعنی درهرجزئی ازاجزای محل جزئی از حال موجود است ولی بعد از تحقیق وتدقیق نظرمعلوم شودکه هیولی که عبارت است از قابلیّت صور اگرچه درحدّ ذات قوّهٔ محضه است ولی بهیچوجه ودرهیچوقت خالی ازفعلیّت صوریّه نباشد یعنی مابینشان تلازم و عدم انفکاك است و ترکیب وی با صورت درنزد محقّقین ترکیب اتّحادی است نه انضمامی .

وبیانش این است که درحقیقت هیولی ظلّ صورت است ومتقوّم بدوست مثل تقوّم ظل بذی ظل وعکس بعاکس . و این است معنی قول حکما که گفته‌اند صورت شریک علّت است ازبرای هیولی زیراکه صورت علّت ما به است هیولی را نه ما منه بلکه ما منه از برای وی عقل مفارق از مادّه است که بصورت هیولی را ایجاد کرده و معنی این ایجاد بدینطورصورت یابدکه هیولی که قابلیّت جمیع صوراست وکأنّه مرکّب

ازقوّه‌های غیرمتناهیه است بحسب تصرّف وهم که ازاوانتزاع کند قوای متعدّده را باآنکه یک قوّهٔ بسیطه بیش نیست یکی ازقوای او زایل شود باین معنی که مبدّل بصورت گردد زیراکه قویّت و قابلیّت با فعلیّت جمع نگردد . پس آن هیولی در حقیقت منقلب بصورت گشته ولی درضمن این صورت چون سایرقوی باقی است بازهم دارای هیولاست که این هیولی تبع وظلّ این است وباهیولای سابقه شخصا مغایرند اگرچه نوعا متّحدند وهرگاه قوّهٔ دیگری ازآن هیولی زایل گردد بحصول صورتی، باید دانسته شودکه این صورت ثانیه طاری برصورت سابقه نگشته که انضمام صورتی شده باشد بسوی صورتی، یا هیولی خلع صورتی کرده باشد ، بلبس صورتی بلکه بنحو استکمال است یعنی چنانچه هیولی قوّهٔ محض ونقصان صرف بود بواسطه حصول صورت سابقه کمالی یافت ، زیرا که فعلیّت نسبت بقوّه کمال است نسبت بنقص . ولی چون این صورت کمالیّه صاحب قوّه‌هاست هنوزدرحدّ نقصان است وبصورمتلاحقه ازنقصان حرکت می‌کند بسوی کمال یعنی عین این ناقص کامل می‌شود بنحو بساطت نه بنحو ترکیب یا خلع ولبس . ومعنی این کلام این است که صورت لاحقه بابساطت ذات صاحب آثاری است زاید برآثار صورت سابقه و زیادتی آثار دالّ برقوّت و شدّت وکمال شیء است همچنین درجه بعد درجه ترقیّات از برای هیولی حاصل است . بدین ترتیب که اوّل هیولی مصوّر شود بصورعنصریّه و بعدازآن بصور جمادیّهٔ معدنیّه و بعدازآن بصور نباتیّه نامیه وبعدازآن بصورحیوانیّه وبعدازآن بصورانسانیه . ومعلوم است که درجمیع این مراتب هرمرتبهٔ لاحقه دارای مرتبهٔ سابقه است نه بطوریکه صاحب اجزائی باشد که یک جزء اوازمرتبه سابقه ویک جزء ازمرتبهٔ لاحقه باشد بلکه بوحدتها کلّ اشیاء مادون خود است . چنانچه انسان که حقیقت وی نفس ناطقه اوست . زیرا که شیئیت شیء بصورت است نه بمادّه چنانچه از بیانات سابقه معلوم شد ، زیراکه شیئیت شیء بفعلیّت آن شیء است نه بقویّت وی . مثلاً نطفهٔ انسان که بالقوّه انسان است حقیقةً انسان نباشد بلکه وقتی انسان باشدکه صورت انسانیّت که عبارت ازنفس ناطقه است

دراوبالفعل باشد . پس این حقیقت انسانیّه بایستی دارای مراتب مادون خود از حیوانیّت ونباتیت وجمادیت وعنصریت وهیولویّت کلاً بوده باشد باآنکه حقیقتی است بسیطه .

ودانسته شد که هر مرتبهٔ سابقه ظلّ مرتبهٔ لاحقه است ومثل نفس انسانیّه نسبت بمراتب مادون وی مثل شخص است نسبت بمرایای متقابلهٔ متعاکسه که بترتیب در همهٔ آنها ظهور نماید [یعنی اولا مثلاً (١) ظهور نماید] درمرآتی اخضر وبتوسط آن اخضر دراصفر و بتوسط هردو در ازرق وهکذا . وظاهر است که هریک از ظهورات وی را حکمی علیحده بحسب الوان مخصوصه غیر ازحکم دیگری بوده باشد . واز اینجهة است که این مراتب ظهورات نفس باختلاف نشأت صاحب احکام متخالفه‌اند که مرتبهٔ از او را هیولی گوئیم ومرتبهٔ را صورت عنصریّه ومرتبهٔ را صورت جمادیّه ومرتبهٔ را صورت نباتیّه و مرتبهٔ را صورت حیوانیّه و مرتبهٔ را صورت انسانیّه . و چون نیک نظر کنیم درجمیع این مراتب غیرازنفس چیزیرا مشاهده نکنیم .

هرلحظه بشکلی بت عیّار برآمد   دل برد و نهان شد ـ

وازاین جهة حقیقت نفس برجاهلین وی مخفی است چنانچه درآن مرایای ملوّنه بالوان مختلفه غیرازآن شخص چیزی مترائی نشود و بحسب الوان مرایا حقیقت آن شخص از رائی مستور ماند . و از این جهة است که جمیع افعالیکه ازمراتب وجود انسانی بحسب خصوصیّت هرمرتبه ظاهرشود حقیقةً نسبت بنفس داده شود . چنانچه گوئی من رفتم ومن آمدم ومن خوردم و من شنیدم و من گفتم و من فهمیدم . با اینکه رفتن وآمدن از لوازم نشأ جسمیّت است وفهمیدن ازلوازم نشاء انسانیت وهکذا .

وازاین بیانات معلوم شد که بدن وقوای وی ظلّ وظهورنفس است ونفس است که متجلّی ومترائی وظاهردرمجالی ومرایا ومظاهراست . وهرگاه حقیقت این مطلب را دریافتی این را مرقاة معرفت باری توانی نمود که همچنانکه نفس ظاهر است در جمیع مراتب مادون خود و متحوّل در این احوال بدون بینونت عُزلی حق جلّ وعلا

(١) آنچه مابین قلاب است در حاشیه آمده است.

متجلّی وظاهراست در تمام موجودات بدون اثنینیّت و تباین عزلی . « فافهم هذا وکن الشّاکرین » .

(بل بالنّفس النّاطقة) الکمالیّة فانّها اذا تحقّقت بمظهریّة الاسم الجامع .

باتّفاق اهل عرفان ، الله اسم جامع است و دار او محیط برکلّ اسماءاست چنانچه سایر اسماء درتحت حیطه او ، و جهات و شئون اویند وهراسمی چون اقتضای مظهری می کند وطالب مرآتی است که دراو جلوه نماید چنانچه اسم رحمن که جامع اسماء کلیّه است بنحو اجمال و بساطت مظهر او عقل اوّل است که دارای کلّ مظاهر اسماء است بنحو اجمال و کلیّت. وبعد ازآن اسم رحیم که مظهر او نفس کلیّه است که دارای کل مظاهر اسماء است بنحو کلیّت وتفصیل . وهکذا هراسمی را مظهری است خاص ، مناسب با وی که درآن مظهر جلوه وظهور دارد و خود اسم بمنزلهٔ روح است وآن مظهر بمنزلهٔ بدن . وبعبارة اخری او ربّ است وآن مظهر مربوب . پس تمام اسماء را مظهری لازم است الّا ممتنعات را .

ممتنع بردومعنی اطلاق شود یکی ممتنعات فرضیّه که عینی و حقیقتی ندارند مثل شریک باری چنانچه محی الدّین فرماید: «لفظ ظهر تحته العدم المحض». و فی الحقیقة از ترکیبات و تصرّفات متخیّله است که پس ازتصوّر باری و شریک در ممکنات ترکیب کرده واورا شریک باری نامیده .

و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند وفرار وتأبّی از ظهور درعالم شهادت دارند . پس اینهارا عین ثابت وحقیقتی هست ومراد از ممتنعاتی که مظهر ندارند ومذکور شد این قسم ثانی است .

وازجمله اسمائی که طالب مظهراست اسم جامع است که الله عبارت ازاوست چنانچه گفته شد ومظهر او انسان کامل است .

وباید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوّهٔ محضه است و از این جهة اورا در این مرتبه بلسان حکما عقل هیولانی نامند بجهة تشبیه بهیولای اولی دراینکه

همچنانکه هیولای اولی‌قوهٔ محضه وخالی از جمیع صورت‌است ، نفس‌ناطقه هم‌دراین‌مرتبه خالی از جمیع صورعلمیه است و فعلیّت وی بواسطه صور علمیّه است . وهمچنانکه حقیقت اشیاء مادیّه بصورآنهاست نه بمواد، چنانچه‌گفته‌اند : شیئیت شیء بصورت است نه‌بماده ، همچنین حقیقت نفس ناطقه بصور علمیّه است . پس نفس ناطقه نباشد مگرصورمعقوله . ولی نفس‌ناطقه را دوقوّه است : یکی را قوّهٔ نظریّه ودیگریرا قوّهٔ عملیّه نامند . وپس از حصول صورمعقوله نفس بحدّ کمال رسیده است درقوّهٔ نظریّه. وکمال وی بطور اطلاق موقوف است برتکمیل قوّهٔ عملیّه نیز بتهذیب ظاهر و باطن چنانچه سابقا اشاره بدان شد . و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است ، جمیع اسماء دراو بالفعل ظهورندارد . ولی بالقوّه مظهریّت جامعه در او متحقّق است وپس‌ازخروج ازقوّه بسوی فعل ،جمیع آثاریکه برالله مترتّب است بطور اصالت براومترتّب شود ، نیزبطور ظلیّت وتبعیّت . چنانچه درحدیث قدسی فرماید: عبدی اطعنی حتّی اجعلک مثلی اه» . پس نفس را دراین مقام مظهریّت است ازبرای صفت خـلّاقیّت وهرگونه تصرّفی که بخواهد دروجودکند می‌تواند مثل‌استنطاق حصی ونظایر وی ازمعجزات .

و بجهة تقریب و تصویر مطلب‌گوئیم‌که نفس ناقصه را باکمال نقص و قصوری که هست اقتداراست براینکه در مرتبهٔ عاقله معنای‌کلّی را تصوّر نموده وی را تنزّل داده در مقام واهمهٔ معنای جزئی گرداند و از آنجا تنزّل داده در خیال صورت جزئی پوشاند ، وازآنجا تنزّل داده درحسّ مشترك مشهودگرداند ، وازآنجا تنزل داده درصورت لفظیّه موجودگرداند . پس‌معلوم شدکه بدین ترتیب نفس‌را قدرت برایجاد شیء درخارج حاصل است . « ولقد علمتم النشاة الاولیٰ فلولا تذکّرون ».

[ای ولقدعلمتموا النشاة الاولیٰ الالهیّة الربّانیّة الخلاقیّة فی انفسکم بالعلم البسیط الاجمالی الافرادی فلولا تذکّرون حتّیٰ تعلموها بالعلم الترکیبیّ التّفصیلیّ لـکی ترتقوا الیٰ معارج الایمان والیقین .

پس چه استبعاد است‌که نفس را از استکمال بدین ترتیب اقتدار برایجاد اشیاء درخارج بوده باشد چنانچه ازحضرت رضا سلام‌الله علیه حکایت شیرشادروان ماثور ومشهود است .

کان التّروص (۱) من بعض حقائقها الـلّازمة فیظهر فی صور کثیرة من غیر تقیّد و انحصار فتصدق تلک الصّور علیها و تتصادق لاتّحاد عینها کما تتعدد لاختلاف صورها .

از بیانات سابقه معلوم شدکه نسبت بدن بسوی نفس نسبت عکس‌است بسوی عاکس وبعدازاستکمال نفس ظهورعکس بسته باقتدار اوست وقبض و بسطش بدست اوست چنانچه هرگاه شخصی بخواهد مواجه با مرآتی شودکه دراو ظهور نماید باختیار اوست وهرگاه بخواهد ظاهرنباشد روی ازآن مرآة بگرداند و حالت اولی را بسط و ثانیه را قبض نامند . همچنین نفس هرگاه بخواهدکه درعالم ملک و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه نماید . وهرگاه نخواهد ننماید . واین عبارت از قبض و بسط اوست . همچنانکه یک شخص‌می‌تواند درمرایای متکثّره ظهورنماید همچنین نفس‌ناطقه هم می‌تواند درابدان متکثّره جلوه نماید . پس این صور متکثّره صادقند برآن نفس ناطقه وبریکدیگربجهة اتّحاد درحقیقتی که دارند ومتعدّدند بجهة اختلاف‌درصورتیکه دارند . وازفروع این مسئله است مسئله طی الارض‌که نفس‌کامله می‌تواند ظهور بدنی خود را درمکانی از امکنه قبض نموده و درمکانی دیگر ـ سواء کان قریبا ام بعیدا ـ بسط نماید وظاهر است‌که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشدیعنی زمانی فیمابینش نباشد .

ولذا قیل فی ادریس علیه السلام انّه هو الیاس المرسل الی بعلبک لا بمعنی انّ العین خلع الصّورة الادریسیّة ولبست الصّورة الالیاسیّة و الّا کان قولاً بالتّناسخ بل بمعنی انّ هویّة ادریس مع کونها قائمة فی أنیّته و صورته فی السّماء الرّابعة ، ظهرت

(۱) اکتروجن (حاشیه). التروص (تصحیح قیاسی)

وتعیّنت فی انیّة الیاس الباقی [الی(۱)] الان فتکون من حیث العین والحقیقة واحدا ومن حیث التعیّن الصوری اثنین .

بیانش این است که نفس از بدن گسسته هرگاه ثانیا ببدنی پیوندد آنرا تناسخ نامند وتناسخ را ببراهین قطعیّه ابطال کرده‌اند . وازجمله براهین یکی این است که ترقیات نفس دراین نشأ بطور استکمال است و خروج ازقوّه بسوی فعل ، چنانچه مفصّلا بیان شد . وازاین جهة گفته‌اندکون درترقّی است پس عین نطفهٔ انسانیّت پس ازترقیّات نفس ناطقه گشته . وچون هرمرتبه لاحقه دارای مرتبهٔ سابقه است بنحوظلیّت ، ومعلوم است که نسبت ظل وذی ظل به بینونت و مغایرت مطلقه نیست ، بلکه متّحدند بضرب من الاتّحاد . واز این جهة است که جمیع افعال وآثاریکه از مراتب مادون نفس مجرّده بروزوظهور می کند حقیقةً منسوب بسوی نفس است . پس نفس دارای مرتبهٔ جمادیّت ونباتیّت وحیوانیّت وانسانیّت است بوحدتها . امّا این دارائیت بردو نحو است : یکی بحسب مراتب ویکی درمقام اعلی . امّا بحسب مراتب دارای هرمرتبه ایست بعین همان مرتبه بدون کمال و نقصان . وامّا بحسب مقام اعلی دارای تمام مراتب است بنحو اعلی واشرف ؛ زیرا که معطی شیء فاقدآن شیء نتواند بود . پس نفس مع بساطتها ووحدتها بحسب مقامها الاعلی بعین‌ذات خویش‌دارای کلّ مراتب مادون است . ودراین‌ترقیّات درقوس صعود و عروج است . و معلوم است که نفس مستکمله‌که قوای او بفعلیّت منجرّ شده و واقع درقوس صعود است ثانیاً تنزّل بسوی عالم ادنی وقویّت بروی محال است . ونفس در قوس نزول اگرچه با این‌نفس صعودی بوجهی متّحدند ولی چون از فعلیّت بسوی نقصان متحرّك است که ازلوازم تجلیّات الهیّه است لابدّ است از نزول بسوی ادنی المراتب که هیولای اولی است و نزول بسوی قویّت غیر از نزول پس از فعلیّت است ازاین جهة است که اوّل جایزاست وثانی محال . چنانچه محی‌الدّین عربی قدّس سرّه درمثال نزولی و صعودی می‌گوید : اوّل مسمّی است بغیب امکانی و ثانی

(۱) آنچه درقلاب است در حاشیه آمده.

مسمّی است بغیب محالی . بجهةآنکه‌آنچه درمثال نزولی است تنزّل بسوی عالم جسمانی ممکن است از برای او . بخلاف مثال صعودی‌که رجوع آنچه در اوست بسوی عالم جسمانی محال است . وسرّش همین است‌که امریکه از قوّه به فعلیّت رسید فعلیّت از او سلب نشود ، و ثانیاً قوّه نگردد . و از این مطلب تعبیرکنند عرفا باینکه « لاتکرار فی التجلّی » . گرچه این عبارت غیرازاین مطلب را هم شامل است . پس اینکه گویند عین ادریس است بنحو تناسخ نباشد . که ادریس انیّت و وجود خود را خلع نموده بتعیّن الیاسی درآید . بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و متعیّن بتعیّن خویش در این نشأه جلوه وظهورنماید . وآن جلوه وظهورلازم نیست مشابه باآن صورت اوّلیهٔ ادریسیهٔ باشد . بلکه بهرصورتیکه بخواهد می‌تواند درآید . و این تجلّی و ظهور را اظلال نامند . پس بحسب عین وحقیقیت الیاس وادریس یک حقیقت باشند وازحیث تعیّن صوری مختلف واثنین .

کجبرئیل ومیکائیل وعزرائیل یظهرون فی الان الواحد فی مائه الف مکانٍ بصور شتّی کلها قائمة بهم . وکذلك ارواح الکمل کما یروی عن قضیب البان الموصلی «رحمه‌الله» انّه کان یُری فی‌زمان‌واحد فی‌مجالس‌متعددة مشتغلاً فی «کلٍّ منها بامرغیرما» فی‌الآخر . ولمّا لم یسع هذا الحدیث اوهام‌المتوغلین(۱) فی‌الزمان والمکان تلقّوه بالرّد والعناد ، وحکموا علیه بالبطلان والفساد . وامّا الذین مُنحوا التوفیق بالنّجاة من هذا المضیق ، فلمّا راوه متعالیات عن الزمان والمکان ، علموا انّ نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة متساویة فجوزوا ظهوره فی کل زمان وکل مکان بایّ شأن شاء و بایّ صورة اراد .

تمثیل اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متکثّرة متعددة مختلفة بالکبر والصغر والطول والقصر والاستواء والانحناء والتّحدیب والتقعیر وغیرذلك من الاختلافات ، فلاشكّ انّها تکثّر المرایا واختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها وانّ هذا التکثّر غیر قادحٍ فی وحدتها . والظهور بحسب کل واحدة من تلك المرایا غیر مانع لها ان یظهر

(۱) خارج از متن + سطمورة.

بحسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه ولله [1] المثل الاعلی بمنزلة الصّورة الواحدة والماهیّات بمنزلة المرایا المتکثّرة المختلفة[2] باستعداداتها ، فهو سبحانه فی کلّ عین عین بحسبها من غیر تکثر و تغیّر فی ذاته المقدسة ومن غیر ان یمنعه الظّهور باحکام بعضها عن الظّهور باحکام سائرها کما عرفته فی المثال المذکور فی حدته تعالی .

باید دانسته شود که جبرئیل حقیقتی است کلیّه ، یعنی موجوداست بوجود سعهٔ انبساطی که درلسان حکماء تعبیر کنند ازاو بعقل فعّال وعقل فعال عقلی است محیط و کلی و متصرّف درعوالم مادون خود که ازآنجمله تمام عالم ناسوت وجسمانیست وازآنجا که معطی شیء فاقد شیء نیست دارای کلّ اشیاء مادون خوداست ، بلکه او بمنزلهٔ روح است واین اشیاء بمنزلهٔ بدن وهمهٔ این موجودات مادون ظهورات وتجلیّات واظلال و انوار اویند و او راست اقتدار براینکه بهرصورتیکه بخواهد ظهور وجلوه نماید بحسب مناسباتیکه درمقامات مخصوصه متحقّق شود چنانچه کرارا بصورت دحیهٔ کلبی ظاهر و متصوّر شده ازبرای پیغمبرما صلّی الله علیه وآله ووی حامل اسرار وعلوم است که القا می کند بصور الفاظ بسوی انبیاء و یا القا می کند بصور معنویّه در قلوب اولیاء و سایر ارباب عقول ، ومیکائیل ایضا ملکی است مانند جبرئیل متحقّق بهمان حقیقت کلیه که حامل ارزاق خلائق است و هرحقّی را بذی حق میرساند . وعزرائیل ملکی است که قابض ارواح است .

وتحقیق این است که حقائق این املاك همان عقول مجرّده است که حکما قائلند ، یا ظهورات الهیّه که عرفا گویند . وچون فیوضات الهیّه بعضی ازآنها بلا توسّط واسطة بقابلیّات وقوابل می‌رسد واین عبارتست ازآن وجه خاصی که هریک ازموجودات را نسبت بحق ثابت و موجود است چنانچه در این روایت اشاره بدان شده که «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه نبیّ مرسل ولا ملک مقرّب» وازاین قبیل است احادیث قدسیّه یعنی بلاتوسّط ملک فائض برقلب پیغمبر صلّی الله علیه وآله شده و بعض فیوضات الله را

(۱) خارج ازمتن + له

(۲) خارج ازمتن + فی

لابدّ است از واسطه که بتوسّط وی ازحق بخلق رسیده مستفیض گردند وازآن وسائط درلسان شرع بملائکه تعبیر شده و چون فیوضات الهیّه برحسب قوابل مختلفه ، مختلفه است ، پس واسطه هرفیضی دون دیگری است و از این جهة ازهریک ازآن وسائط باسمی غیراسم دیگری تعبیر کنند چون جبرئیل و میکائیل و عزرائیل وامثال اینها . وگاه باشد ازیک ملک باسماء متعدّده ، بعبارات مختلفه تعبیر کنند ، چنانچه عقل اول را گاهی بروح وگاهی بنوروگاهی بلوح وگاهی بقلم وگاهی بامّ الکتاب تعبیر کرده‌اند.

لمّا کان الواجب تعالی عند جمهور المتکلّمین حقیقة موجودة بوجود خاصّ وعند شیخهم [1] والحکماء وجوداخاصا احتاجوا فی اثبات وحدانیّته و نفی الشّریک عنه الی حجج و براهین ، کما اوردوها فی کتبهم . وامّا الصّوفیّة القائلون بوحدة الوجود . فلمّا ظهرعندهم انّ حقیقة الواجب [تعالی] هوالوجود المطلق لم یحتاجوا الی اقامة الدّلیل علی توحیده ونفی الشریک عنه فانّه لایمکن ان یتوهّم اثنینیّة ولاتعدّد من غیر ان یعتبر فیه تعیّن وتقیّد ، فکلّ ما یشاهد ویتخیّل اویتعقّل من المتعدّد فهوالموجود اوالوجود الاضافی لا المطلق نعم یقابله العدم و «هولیس» بشیء .

مذهب حکمای اشراقیّین و متکلّمین درحقیقت واجب‌الوجوداین‌است که ویرا ماهیّتی است مجهول الکنه چنانچه ممکنات را ماهیّاتیست معلومه . پس درنزد این دو طائفه وجود واجب الوجود زاید است برماهیّت وی مانند ممکنات وفرق واجب با ممکن اینست که وجود واجب مقتضای ذات اوست ووجود ممکن مقتضای ذاتش نیست بلکه مقتضای غیراست که مبدء وعلّت اوست وچون تخلّف مابالذّات محال است پس وجود ازبرای ماهیّتش واجب و ضروریّ الثّبوت است . ولیکن خیلی غریب است که با وجوداینکه بالاتّفاق گویند ماهیّت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است ویرا طلبی و اقتضائی بوده باشد پس چگونه می‌تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیّتش باشد . «اللّهم الّا ان یقال» که مرادشان از وجود مفهوم عامّ بدیهی

۱ - خارج ازمتن + الاشعری .

است که ازاو انتزاع شده حمل براو می‌شود. وماهیّت باعتبار کونها فی الخارج که تعبیر از او بهویّت کنند مقتضی حمل این وجود باشد بروی.

ودرنزد حکمای مشّائین وصوفیّه حقیقت واجب وجود محض است بلاماهیّت یعنی فرد وحقیقت وجود بمفهوم عام بدیهی وحصص وی. وفرق مابین مشّائین وصوفیّه این است که مشّائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذّات می‌دانند و بنابراین حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که مباین است با سایرافراد بالذّات، ووی وجودیست قائم بالذّات مستغنی از علّت و از این جهة است که اورا واجب الوجود می‌گویند بخلاف وجودات ممکنه که قائم بغیرند و محتاج بعلّت که اگرعلّتی نباشد آنها معدوم باشند. وصوفیّه افراد وجود درنزدآنها حقائق متباننه نباشند بلکه تماما از سنخ واحد واصل فاردند وفرق میانه واجب وممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه‌فروعات، پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد. وعندالتحقیق وجود را درنزد این طایفه یک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال وعکوس ونمایشات وحکایات وظهورات وی باشند نه حقائق متاصّله چنانچه توضیح خواهد شد. و چونکه در نزد اشراقیّین و متکلّمین حقیقت واجب ماهیّتی از ماهیّات است و ماهیّت فی حدّ ذاتها ابای از تکثّر افراد ندارد پس تعدّد واجب متصوّر باشد و از این جهة دراثبات وحدت وی محتاج بسوی دلیل و برهانند. و همچنین درنزد مشّائین چون حقیقت واجب وجود خاصّ وفردی ازافراد وجود مطلق است وافراد وجود متباین ازیکدیگر پس حقیقت واجب ابای ازتعدّد ندارد یعنی تصوّر می‌توان کرد که معدودی ازافراد وجود واجب باشند ولهذا این طایفه هم درتوحید محتاج بسوی برهان و دلیلند چنانچه درکتب ایشان مذکور است و یکی ازآن براهین برهان فرجه است که مستفاد از اخبارائمّه اطهار «صلوات الله علیهم اجمعین» است.

وبیانش اینکه اگرواجب‌الوجود متعدّد باشد لابدّ دروجوب وجود باهم شریکند و محتاجند بما به الامتیازی که بدان تعدّد واثنینیّت تحقّق پذیرد پس لازم آید که ذات

واجب مرکّب باشد ازمابه‌الاشتراک ومابه‌الامتیاز، وترکیب مستلزم امکان است، زیرا که هرمرکّبی محتاج بسوی اجزاء است دروجود ومتقوّم بدانها «هذاخلف» وشبهه ابن کمونه که معروف ومشهوراست وارد براین برهان است.

وصورت‌آن شبهه این است که چه ضرر دارد دو واجب الواجب باشند متباین بتمام ذات که اشتراکی باهم نداشته باشند مگر در مفهوم وجوب وجود که عرضی است نسبت بآنها و منتزع از حاقّ ذات هردو، پس ترکیب از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک لازم نیاید، زیراکه مابه‌الاشتراک خارج از ذات هردواست. و بنابر مذهب متکلّمین و مشّائین جواب ازاین شبهه خیلی سخت ودشواراست وازجهة اینکه ابن کمونه این شبهه‌را القاکرده وجوابی ازاو نداده مسمّی شده است درنزد بعضی بافتخارالشّیاطین.

ووجه اشکال درجواب این‌است که چون درنزد متکلّمین ومشّائین ممکن‌است ازحقائق متباینه بماهی متباینه مفهوم واحدی انتزاع کردن چنانچه ازشمس‌وسراج که دو حقیقت مختلفند مفهوم ضوء که معنای واحد است انتزاع توان نمود و ازاین جهة از دو حقیقت واجب الوجود که هیچ اشتراکی درواقع ندارند مفهوم وجوب وجود را انتزاع می‌توان کرد ولهذا از جواب این شبهه عاجز مانده‌اند.

ولی تحقیق این است که مفهوم واحد از حقائق متبائنه که هیچ اشتراکی در واقع باهم‌ندارند انتزاع نمی‌توان نمود پس هرگاه مفهوم واحدی از اشیاء متعدّده انتزاع شود کشف ازاین کند که مابه‌الاشتراکی در ذات‌آن اشیاء متعدّده موجود است پس‌ازانتزاع مفهوم وجوب وجود ازحاقّ حقیقت دوواجب الوجودلازم‌آید که‌مابه‌الاشتراک درذات آن دوموجود باشد ومابه‌الاشتراک (که)درذات موجود شد لابدّ است ازمابه‌الامتیازی درذات، پس‌لازم‌آید ترکیب درذات وبرهان تمام شود وشبهه جواب داده.

وامّا درنزد صوفیّه چون حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق است‌که عبارت از صرف وجود است وصرف شیء «لایتثنّی ولا یتکرّر». پس‌تعدّد درحقیقت واجب متصوّرنباشد، واین شبهه بهیچ‌وجه متوجّه نگردد تامحتاج بجواب باشد چنانچه مصنّف اشاره بدان خواهدکرد.

ثم انّ للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة علی ذاته وهی اعتباره من حیث هوهو و (1) هی لیس بهذاالاعتبار نعتا للواحد بل عینه وهی‌المراد عندالمحقّقین بالاحدیة الذّاتیّة .

بعدازآنکه دانسته شد حقیقت واجب الوجود وجود مطلق وصرف وجوداست وصرف وجود عبارت‌است ازوجود«من‌حیث هوهو» بدون ملاحظه امری‌غیر ازحقیقت وی.ودانسته‌شدکه «صرف‌الشیء لایتثنی‌ولا یتکرّر» . پس درحقیقت،واجب که عبارت ازوجوب صرف است، واحداست با قطع نظراز اغیار وامورخارجه ازوی . پس این وحدت زائد برذات وی نتواند بود ؛ زیرا که با قطع نظر از جمیع امورخارجه از وی وحدت از برای او ثابت است . پس این وحدت عین ذات وی است . ولیکن باید دانسته شودکه هرگاه وجود مطلق را « من حیث هوهو » ملاحظه کنند بدون ملاحظه وحدت وصرافت، او را هویّت ساریه نامند . و اگرملاحظهٔ وحدت کنند ، احدیت ذاتیه و مقام احدیت نامند ، چنانچه مصنف قدس سره بیان کند .

ومنها ینتشی (2) الوحدة والکثرة المعلومتان للجمهور ، اعنی العددیتین وهی اذا اعتبرت مع ثبوتها سمیّت واحدیة .

باید دانسته شودکه وحدت بردوقسم‌است: وحدت عددیه،ووحدت حقیقیّه . امّا وحدت عددیّه‌عبارت‌است ازچیزیکه منشاء اعداداست وتمام مراتب اعداد متألف از وی است و از تکرر وی . واین وحدت منافات باکثرت ندارد، یعنی این وحدت در واحدی متحقق است‌که آن واحد ابای ازکثرت و انقسام ندارد چنانچه«عشرةٌ واحدةٌ»می‌توان‌گفت یعنی عشره با اینکه واحد است یعنی یک عشره است ده است. واین وحدت را وحدت عددیّه‌گویند بجهة آنکه منشاء تالّف اعداد است و در مقابل عدد ذکرشود یا درزمرهٔ عدد علی اختلاف. ووحدت حقیقیّه متابی ازکثرت وانقسام

(1) حاشیه + وبهذا الاعتبار لیست نعتاً.

(2) خارج از متن + ینفشی.

است ، یعنی چیزیکه واحد است باین وحدت باید بهیچوجه قبول تجزیه وانقسام نکند چون‌عقل ونفس‌ونقطه. و بعبارةاخری این‌واحدرا بسیط گویند یعنی«مالاجزء له». واین وحدت حقیقیّه نیز بردو قسم است وحدت حقّه حقیقیّه ووحدت حقیقیّه ظلیّه.امّا وحدت حقّه حقیقیّه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده برذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب الوجود که علاوه برآنکه منافی با کثرت نیست‌کثرت محقّق وی است بطوریکه منافات باآنچه‌گفته شد دراوّل این بیان نداشته باشد وآن تنافی وحدت حقیقیّه است باکثرت .

وتصوراین مطلب چنان است‌که درتعیّن دانسته شد، یعنی همچنانکه تعیّن عین وجود مطلق‌است ومنافاة باهیچ تعیّنی ازتعیّنات ندارد یعنی باآنکه درحدّ ذات متعیّن است متجلّی وظاهردرجمیع تعیّنات است ، همین‌طور ذات وجود مطلق با اینکه در حدّ ذات واحداست متجلّی وظاهردرتمام وحدات‌است.وبیان‌اوضح ، همچنانکه‌ذات‌وجود مطلق متعیّن بذات خویش منشاء جمیع تعیّنات است و تمام تعیّنات اطوار و شئون‌آن تعیّن مطلق است ، همچنین ذات وجود مطلق‌که واحد بنفس ذات است منشاء جمیع وحداتست یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت اوست.وبعبارة اخری وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی ازوجودات را لازم‌آید دراوترکیب ازوجدان وفقدان ومع‌ذلک از فقدان لازم‌آید محدودیّت وازمحدودیّت برانگیخته‌گردد ماهیّت ، ولازم‌آید ترکیب ازوجود وماهیّت . وظاهراست‌که ترکیب با بساطت ذات وصرافت وجود و اطلاق وی منافیست . پس بوحدته دارای کلّ وجودات است . پس معلوم شدکه درعین وحدت دارای کثرت است .

وامّا وحدت حقیقیّه ظلّیه عبارت ازفیض اوست‌که‌آن‌را فیض مقدّس ونفس رحمانی وحقّ مخلوق‌به و وجود منبسط و امثال اینها نامند . وظاهر است که ظلّ شیء برشاکلهٔ همان شیء است یعنی همان نحو وحدتی‌که جامع کثرت بود در وجود مطلق بنحو اصالت درفیض او متحقّق است بنحو تبعیّت وظلّیت پس ظلّ اوهمچون او با

وحدت ذات جامع کثرت است وچنانچه دراصل دانسته باشد که کثرت محقّق وحدت بود درفرع همچنین‌است. وچنانچه وحدت عددی که درمقابل احدیّت ذاتیّه ذکرشود ناشی ازاحدیّت ذاتیه است همچنین است کثرت و هردو ثابت شوند درمقام واحدیّت چنانچه مصنّف ذکر کرده.

قوله وهی اذا اعتبر الـخ بدانکه ذات وجود مطلق را هرگاه ملاحظه کنی « من حیث هی هی » او را هویّت ساریه گویند باعتبار سریانش دراشیاء ، واحدیّت ذاتیّه نامند ، باعتبار صرافت و بساطت ذات بطوریکه مفهوم زایدی در او اعتبار نشود بلکه نفس ذات ملحوظ باشد و او را واحدیّت نامند ، باعتبار صدق مفاهیم اسماء وصفات که من حیث المفهومیّه مغایر با ذاتند ومن حیث الوجود عین وی و اورا احدیت نامند نه احدیّت ذاتیّه در مقابل این واحدیّت یعنی این احدیّت در مقابل واحدیّت است هرگاه ملاحظه شود با انتفاء جمیع اعتبارات زایده برذات حتّی مفاهیم اسماء وصفات وفرق میان این احدیّت وآحدیّت ذاتیّه این است که این احدیّت اخذ وجود است بشرط لایعنی بشرط عدم اعتبارات زائده برذات واحدیّت ذاتیّه اخذ وجود است لابشرط یعنی لابشرط اعتبارات زائده برذات «فافرق بینهما لکی لایختلط علیک الامر فی بعض البیانات» .

القول الکلّی فی صفاته سبحانه . ذهبت الاشاعرة الی انّ لله سبحانه صفات موجودة قدیمة زائدة علی ذاته ، فهوعالم بعلم ، قادر بقدرة ، مرید بارادة . وعلی هذاالقیاس . وذهب الحکماء الی انّ صفاته سبحانه عین ذاته ، لا بمعنی انّ هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقیقة ، بل بمعنی انّ ذاته تعالی یترتب علیه ما یترتب علی ذات وصفة معاً . مثلاً ذاتك لیست کافیة فی انکشاف الاشیاء علیك بل تحتاج فی ذلك الی صفة العلم التی تقوم [1] علیك[2] ، بخلاف ذاته تعالی فانّه لایحتاج فی انکشاف الاشیاء وظهورها علیه الی صفة

(۱) خارج از متن + یقوم .
(۲) ن.ل + بك .

تقوم به ، بل المفهومات [1] باسرها منکشفة [2] علیه لاجل ذاته . فذاته بهذا الاعتبار حقیقة العلم . وکذا الحال فی القدرة . فانّ ذاته مؤثرة بنفسها ، لابصفة زائدة علیها کما فی ذواتنا ، فهی بهذا الاعتبار قدرة . وعلی هذا تکون الذات والصفات متحدة فی الحقیقة ، متغائرة بالاعتبار والمفهوم .

اشاعره که عبارت از اتباع شیخ ابوالحسن اشعری‌اند قائلند باینکه ذات حق متّصف است بصفات ثبوتیّه ثمانیه ازقبیل علم وقدرت وحیات واراده وکلام وسمع و بصر. واین‌صفات را اموری دانند زائد برذات مانند سواد نسبت بجسم یعنی چنانچه جسم موصوف است بصفت سواد و سواد امری است زائد برنفس جسمیّت، همچنین واجب‌الوجود متّصف‌است بصفات کمال، وآن صفات‌اموری هستند زاید برنفس‌ذات وی وبملاحظهٔ اینکه لازم نیاید بودن واجب الوجود محلّ ازبرای حوادث این صفات زائده را قدیم‌دانند، ولهذا معتزله که اتباع واصل این عطا بوده‌اند الزام کرده‌اند اشاعره را بقول بقدماء ثمانیه یا تسعه که منافی با توحید است. و خودشان یعنی معتزله درصفات واجب قائل‌شده‌اند به‌نیابت، یعنی‌ذات واجب‌الوجود نائب‌است‌ازصفات ، یعنی آثاریکه برغیر واجب‌الوجودمترتّب‌شودبتوسّط صفات ، برذات‌واجب‌الوجود، مترتّب‌شودبدون توسّط‌صفات. وازاین‌جهةاست که‌درصفات واجب گویند: «خذالغایات ودع‌المبادی» . یعنی مثلا هرگاه گوئی واجب الوجود رحیم‌است مقصود اثبات صفت رحمت نیست از برای اوکه بمعنی رقّت قلب است زیراکه منافی باوجوب وجوداست ، بلکه مراد اثبات اثر وغایت رحمت‌است، یعنی معامله می‌کند با عباد نوع معامله رحیم با مرحوم ازعنایات والطاف نسبت باو. ومثل علم که مقصود از او اثبات صورت ذهنیّه نیست از برای واجب الوجود بلکه اثبات اثراوست که انکشاف اشیاء است در نزد واجب الوجود . وهکذا فی سائرالصّفات. ومصنّف دربیان اقوال معتزله را اسم نبرده ومذهبشان را که فی الحقیقه نفی صفات است از ذات واجب‌الوجود نسبت بحکماء داده واگر بخواهیم این

(۱) خارج از متن + المعلومات .
(۲) خارج از متن + مکشوفة .

نسبت را تصحیح کنیم و مطلب را بمذهب حکما تأویل نمائیم مذهب معتزله متروک خواهد ماند .

وتحقیق مذهب حکما این است که نفی صفات از حق نکنند وذات را نائب از صفات ندانند بلکه صفات کمالیّه را تماما برای ذات حق ثابت کنند ولی زاید برذات وی، ندانند بلکه گویند ذات او عین حقیقت کلّ صفات است بوحدة وبساطت، نه بنحو ترکیب. یعنی کلّه علمٌ وکلّه قدرة وکلّه حیوةٌ وکذا فی سائرالصّفات. ودراین باب متمسّکند بادلّهٔ که بدان عینیّت صفات را از برای ذات ثابت کنند و این مذهب با مذهب صوفیّه که مصنّف ذکرخواهدکرد ازاین جهة چندان فرقی ندارد. وراه تصویر این مذهب این است که ذات حق را مع بساطته ووحدته چون ملاحظه کنیم با قطع نظر از همه چیز دارای صفات یابیم. پس آن صفات خارج از ذات وی نباشد یعنی مفاهیم صفات ازذات بحت انتزاع شوند وواضح است که ذات واحده مصداق مفاهیم متعدّده بجهة واحده تواند بود مانند شخص انسانی مثلا که هم معلوم است از برای حقّ هم مقدور یعنی بقدرت واختیار ایجاد شده ونتوان گفت که دراوجهتی است که بآن جهة معلوم است وجهتی دیگر که دراوجهة مقدور والّا علم وقدرت عموم نخواهدداشت؛ زیراکه آن جهتی که معلوم است غیرمقدور خواهد بود وآن جهتی که مقدور است غیرمعلوم . پس معلوم شدکه مفاهیم متعدده را از ذات واحده انتزاع توان نمود . پس ذات حق با بساطت ووحدت منشاء مفاهیم صفات کمال است . پس دراوجهتی نباشدکه بدان جهة عالم بود، وجهتی که بدان جهة قادر . بلکه ذاتش بنفسها علم وقدرت است . پس حکما نفی صفات نکرده وذات را نائب ازصفات ندانسته‌اند . که اگر چنان بودی ، اطلاق صفات بدو نکردندی مگر بمجاز ، و بابی علیحده عنوان نکردندی از برای صفات .

واما الصوفیة ، فذهبوا الی انّ صفاته سبحانه و تعالی عین ذاته بحسب (1) الوجود

(١) خارج ازمتن : باعتبار.

وغیرها بحسب التعقّل . قال الشیخ العربی ره : قوم ذهبوا الی نفی الصفات عنه تعالی ، وذوق الانبیاء والاولیاء یشهد بخلافه . وقوم اثبتوها وحکموا بمغایرتها للذات حقّ المغایرة، وذلک کفر محض و شرک بحت . وقال بعضهم (قدس الله اسرارهم) . من صار الی اثبات الذات ولم یثبت الصفات ، کان جاهلاً مبتدعاً . ومن صار الی اثبات صفات مغایرة للذات حق المغائرة ، فهو ثنوی کافر ومع کفره جاهل . وقال ایضا ذواتنا ناقصة وانّما تکملها الصفات . فامّا ذات الله سبحانه و تعالی فهی کاملة لاتحتاج فی شیء الی شیء . اذ کل ما (1) یحتاج فی شی الی شی ، فهو ناقص . والنقصان لایلیق بالواجب تعالی . فذاته [تعالی] کافیة للکلّ « فی الکل » . فهی بالنسبة الی المعلومات علم وبالنسبة الی المقدورات قدرة و بالنسبة الی المرادات ارادة . وهی واحدة لیس فیها اثنینیة بوجه من الوجوه .

فرق مابین مذهب حکما ومذهب صوفیه این است که حکما مغایرت ذات وصفات را « بالاعتبار والمفهوم » دانند . چنانچه مصنف ذکرکرده . واین مبتنی برآن است که ذات مصداق از برای صفات باشد بذاته « لاباعتبار امرزائد علیها » نه اینکه صفات مترتب برذات شود وذات نائب مناب ازصفات باشد . پس ذات باعتبار اینکه منکشف است اشیاء در نزد او عالم است و باعتبار اینکه مابه الانکشاف نفس ذات اوست علم است و باعتبار اینکه اشیاء فائض است از او بعلم و اراده قادر است و باعتبار اینکه مابه الایجاد والافاضة نفس ذات اوست قدرت و «هکذا فی باقی الصّفات». پس فرق مابین ذات وصفات اعتباری است .

و امّا مذهب صوفیّه این است که مغایرت ذات و صفات بحسب تعقّل است یعنی همچنانکه مفهوما متغایرند مصداقا هم متغایرند زیرا که صفات را تعیّنات ذات حق دانند وتعیّنات را عبارت ازنسب و اضافات شمارند پس ذات با تعیّنی ازتعیّنات

(١) خارج ازمتن + من.

غیرازذات است با تعیّن دیگر ولی این تعیّنات بحسب تعقّل است نه بحسب خارج .
ولی آنچه بنظرمی‌رسد این‌است که مذهب حکما را باصوفیّه فرقی نباشد زیراکه مغایرت
ذات وصفات بنابر مذهب حکماکه باعتبارمفهوم است چون مفاهیم امورمعقوله‌اند بین
آنها ایضا بحسب تعقّل است و درنزد هردو طائفه مسلّم است که حقیقت ذات بحسب
خارج موصوف است بوحدت و بساطت و تکثّر در او بهیچوجه نیست حتّی باعتبار
صفات ودراین هم متّفقندکه تغایر بحسب امورعقلیه ومفاهیم اعتباریه‌است . واین فرقی
که مصنّف بیان می‌کند چنان می‌نمایدکه بجز تغییر الفاظ چیزی درآن نباشد .

[القول (١) فی علمه سبحانه] اطبق الکلّ علی اثبات علمه سبحانه الّا شرذمة
قلیلة من قدماء الفلاسفة لایعباء بهم . و لمّاکان المتکلّمون یثبتون صفات زائدة (علی
ذاته) لم یشکل علیهم الامر فی‌تعلق علمه سبحانه بالامورالخارجه عن ذاته بصورمطابقة
لها زائدة علیه . وامّا الحکماء فلمّا لم یثبتوها اضطرب کلامهم فی‌هذا المقام .

چون متکلّمین علم را زائد برذات حق دانند، درباب مطابقهٔ او با امور کثیره،
یعنی معلومات اشکالی برآنها وارد نیاید ؛ زیراکه چون علم باید مطابق با معلوم باشد
والاعلم آن معلوم نخواهد بود . و مطابقهٔ ذات حق‌که واحد من جمیع الجهات است با
اشیاءکثیره خیلی بعید ازنظراست .

ولیکن هرگاه عین ذات نباشد یعنی صفت زائده بوده باشد ، تصور مطابقهٔ او
باامور کثیره استبعادی ندارد اگرچه ازجهاتی مستلزم اشکالات‌است . ازجملهٔ اشکالات
یکی اینکه لازم‌آید ذات حق محل ازبرای کثرت باشد ، هرگاه قائل شوند باینکه‌آن علم
قائم بذات اوست . ولابد چون صفت است باید قائم بغیر باشد . واگر حادث باشد
لازم‌آید محلیت آن از برای حوادث . واگرقدیم باشد ، لازم‌آید تعدد قدماء که ذات
حق را قدیم وصفات را هم قدیم دانند . ولازم آیدکه ذات بنفسها خالی از علم باشد و
ناقص ومستکمل بالغیر . ولازم‌آید اتحاد فاعل وقابل ، واینها همه باطل است .

(١) ن . ل + القول فی علمه تعالی .

وحاصل ما(١) قاله الشیخ فی الاشارات ، انّ الاول لمّا عقل ذاته بذاته ، وکان
ذاته علة للکثرة « لزمه تعقّل الکثرة » بسبب تعقّله لذاته بذاته . فتعقله للکثرة لازم
معلول له . فصورالکثرة الّتی هی معقولاته ، هی معلولاته و لوازمه مترتبة علیه ترتّب
المعلولات «علی‌علله» . فهی متأخرة عن حقیقة ذاته تأخر المعلول عن‌العلة . وذاته لیست
متقومة بها ولا بغیرها ، بل هی واحدة وتکثّر اللوازم والمعلولات لاینافی وحدة علتها
الملزومة ایّاها سواءکانت تلک اللّوازم متقرّرة فی ذات العلّة او مباینة له . فاذن تقرّر
الکثرة المعلولة فی‌ذات‌الواحد القائم بذاته المتقدّم علیها بالعلیّة والوجود لایقتضی‌تکثّره .
والحاصل انّ واجب الوجود واحد ووحدته لاتزول بکثرة الصّورالمتقرّره فیه .

چونکه معلول ازلوازم ذات علّت است وانفکاک بینهما ممتنع . پس درهرجاکه
علت متحقّق شود معلول باویست ، چه درخارج وچه درذهن که در محلّ خود محقّق
ومبیّن است که علیّت و معلولیّت درماهیّات تحقّق پذیر نباشد نه بالذّات نه باعتبار
الوجود . «الّا تبعاً و بالعرض » ، بلکه علیّت ومعلولیّت مخصوص است بمراتب وجود
ومعلول امری مبائن با علّت نیست بلکه شانی ازشئون وی وطوری از اطوار اوست .
وبعبارة اخری وجه یا ظل یاعکس‌اوست . وسابقا دانسته شدکه نسبت وجه بذی‌الوجه
نسبت معنای حرفی‌است بمعنای اسمی ، یعنی‌غیرمستقلّ درملحوظیت ومفهومیّت است.
پس اکتناه حقیقت وجه بملاحظهٔ ذی الوجه است وغفلت ازوجه «بما هوهو ، الّا تبعاً
وبالعرض» . وهرگاه‌ملاحظهٔ وجه‌شود مستقلّا ازحقیقت وجهیّت منسلخ گردد. وبعد
تمهید ذلک ظاهراست بکمال ظهورکه ملاحظه ومشاهده‌علت ، مستلزم مشاهدهٔ‌معلول
است بالتّبع وبالعرض ، وازاین‌جهة‌گفته‌اند . علم‌تام بعلّت تامّه مستلزم است علم‌بمعلول
را بخصوصه . وهرگاه این اصل کلّی معلوم شد ، خواهی دانست که واجب الوجود
بملاحظهٔ تجرّد ذاتش ، واینکه هرمجرّدی عالم بذات خویش است و ذات واجب‌الوجود
علّت کلّ اشیاء است . پس از عالمیّتش بذات خود لازم آید عالمیّتش بکلّ اشیاء .

(١) ن . ل + ما .

واین است معنی عبارت شیخ الی قوله بسبب تعقّله لذاته .

وبعد ذلک ، باید دانسته شود که این نحو ازعلم که علم باشیاء ومعلولات واجب الوجود است چون ازقبیل لوازم ذات اوست ، ازجهة آنکه از لوازم علم بذات اوست، وعلم بذات او عین ذات اوست پس این صورمعلومه معلول خواهند بود از برای ذات او . و چون صدور کثیر از ذات واحده من جمیع الجهات ممتنع است پس باید مترّتب باشند بترتیب سببی مسبّبی برحسب ترتیب معلومات . پس چنانچه عقل اوّل متقدّم است بحسب وجود برسایر معلولات علم او باوهم متقدّم است برسایرعلوم . واین‌است معنی عبارت شیخ از قوله « فتعقّله سبحانه » الی قوله « ترتّب المعلولات علی عللها » .

وبعد ذلک باید دانسته‌شود که‌علم‌حق بنابراین‌تحقیق که‌صورزائده‌برذات اوست، ومعلول وی متأخر است ازذات او برنحو تأخّر معلول از علّت . پس داخل درقوام ذات وی نباشد . وظاهراست که تکثّر لوازم و معلولات منافاتی با وحدت ذات حق ندارد ، خواه‌آن لوازم ومعلولات باعتبار صفتیّت متقرّردرذات باشند ، یا مباین از وی . پس احتیاج ذات واستکمال وی ازغیرلازم نیاید . واین است معنی کلام شیخ از قوله « فهی متأخّرة الی آخر » .

واعترض علیه‌الشّارح المحقّق بانّه لاشکّ فی‌انّ القول بتقرّرلوازم الاوّل فی‌ذاته قول بکون الشّیء الواحد فاعلا وقابلا معا .

مقصود شارح محقّق‌ازاین ایراد این‌است که هرگاه علم‌حق باشیاء بصورمرتسمه باشدوصورمرتسمه‌خارج‌ازذات‌وی ، وچون‌صفتنداز برای‌اوبایدقائم‌بذات‌اوباشند، ظاهر است که‌معلول‌ازبرای‌غیرذات‌اونتوانندبود، زیراکه‌احتیاج بسوی غیردرکمالی از کمالات منافی باوجوب‌وجوداست. پس‌لازم‌آید که‌ذات حق‌من‌جهة واحده‌هم‌فاعل‌آن‌صورباشد وهم‌قابل‌واین‌ممتنع است،بجهة اینکه نسبت فعل‌بسوی فاعل‌بالوجوب‌است ، وبسوی قابل بالامکان . وبعبارة اخری معطی شیء فاقد شیء نتواند بود . بلکه واجد اوست وقابل شیء لابدّ باید فاقد باشد آن شیء را و وجدان و فقدان ممتنع الاجتماع است در ذات

واحده من جهة واحده . وجواب این ایراد این‌است که قبول بردو قسم است یکی قبول بمعنی انفعال و تأثّر ، وظاهراست که قبول باین معنی با فعل جمع نشود ، ودیگری قبول بمعنای مطلق موصوفیّت مثل‌اتّصاف اربعه بزوجیّت ، وماهیّات بلوازم خویش ، وعلم نسبت بواجب الوجود ازاین قبیل‌است . پس‌همچنانکه اربعه هم مقتضی زوجیّت است وهم‌متّصف بدان واستحاله ندارد ، واجب الوجود نیز هم متقضی صورعلمیّه است ، هم متّصف بدانها ، واستحاله ندارد . وآنچه شارح گمان کرده ومستحیل‌دانسته قابلیّت بمعنی انفعال وتأثّر است .

وقول بکون الاوّل موصوفا بصفات غیراضافیّه ولاسلبیّة .

یعنی لازم‌آید که واجب الوجود متّصف بصفات حقیقیّه باشد مغایر باذات او. واین‌فقره برفرض‌حدوث مستلزم محلیّت اوست ازبرای حوادث وبرفرض قدم مستلزم تعدّد قدماء ، واحتیاج واجب بسوی غیردرعلم که یکی از کمالات اوست .

وقول بکون محلّا لمعلولاته الممکنة المتکثّرة تعالی عن‌ذلک علوّاکبیرا .

وجه فساد این فقره لزوم کثرت است درذات او ، وایضا اتّحاد فاعل وقابل .

وقول بانّ معلوله الاوّل غیرمبائن لذاته.

یعنی معلوم اوّل بنابراین فرض علم بعقل اوّل است واین صورت علمیّه معلول اوّل خواهد بود که مباین با ذات حق نیست . بلکه صفت از برای اوست و مرتسم در ذات او . وحال آنکه معلولیّت مستلزم بینونیّت است .

فانّه (۱) تعالی لایوجد شیئا ممّا یباینه بذاته بل بتوسّط الامور الحالّة فیه الی غیر ذلک ممّایخالف الظّاهرمن‌مذاهب الحکماء والقدمآء القائلون بنفی‌العلم‌عنه تعالی وافلاطون القائل بقیام الصّور المعقولة بذواتها (۲) .

یعنی‌لازم‌آید که حق تعالی بذاته علّت از برای چیزی نباشد، بلکه تمام معلولات

(۱) ن. ل. وبانه.
(۲) خارج ازمتن. بذاتها.

وی صادرشوند ازاو بتوسّط صورعلمیّه که مرتسمند در ذات او ، و بنابر آنچه خواجه رحمةالله‌علیه می‌فرماید ان توالی فاسده وغیرازآنها برمذهب شیخ وارداست . وحال آنکه مخالف است با ظاهر کلام حکماء بجهة اینکه حکما قائلند که حق‌تعالی عالم را ایجاد کرده بتوسّط عقل اوّل که مبائن با ذات اوست .

والمشّائون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول انّما ارتکبوا تلک الحالات حذرا من التزام هذه المعانی . ثمّ اشار الی ما هوالحقّ عنده . وقال العاقل کما لایحتاج فی‌ادراك ذاته [لذاته] الی صورة غیر صورة ذاته الّتی بها هوهو ، فلاتحتاج ایضا فی ادراك مایصدرعن ذاته لذاته الی صورة غیرصورة ذلک الصّادرالّتی بها هوهو .

بعضی ازقدماء قائلند باینکه واجب الوجود را علم نیست مطلقا ، نه بذات خود ونه بمعلولات . وبعضی قائلند که علم دارد بذات خود وبمعلولات ندارد . وبعضی دیگر قائلند بعکس این . وهمه قائلند بنفی علم فی الجمله از ذات او . وافلاطون قائل است باینکه علم واجب بما عدای خود بصور مفارقه ومُثُل نوریّه‌ایست که قائمند با نفسها و مبائنند با ذات حق . و مشائین قائلند باتّحاد عاقل وعقل و معقول . ومصنّف می‌گوید که« انّما ارتکبوا تلک المحالات» یعنی‌طوائف ثلاثه از قدماء قائل باین اقوال شده‌اند ، « حذرا من التزام هذه المعانی » یعنی بجهة فرار ازان توالی فاسده که برقول شیخ وارد می‌آمد .

واعتبر من نفسک انّک تعقّل شیئاً « بصورة تتصورها او تستحضرها » فهی صادرة عنک لابانفرادك مطلقاً بل بمشارکة ما من غیرك [١] ومع‌ذلک فانت لاتعقل تلک الصورة بغیرها ، بل کما تعقّل ذلک الشی بها کذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیران تتضاعف‌الصورة فیک ، بل انّما تتضاعف اعتباراتک المتعلقة بذاتک وبتلک‌الصورة فقط ، او علی سبیل الترکیب . واذا کان حالک مع ما یصدر عنک بمشارکة غیرك «بهذه الحال » فما ظنّک بحال العاقل مع ما یصدرعنه لذاته من غیرمداخلة غیره فیه؟

(١) خارج ازمتن + وهوالعقل الفعال.

ولا تظنّ انّ کونک محلاً لتلک الصورة شرط فی تعقلک ایاها . فانّک تعقل ذاتک مع انک لست بمحلّ [لها] وانّما کان کونک محلاً لتلک الصورة شرطاً فی حصول تلک الصورة لک الذی هو شرط فی تعقّلک ایاها . فانْ حصلت تلک الصورة لک بوجه آخر غیرالحلول فیک حصل التعقّل من غیر حلول فیک . و معلوم انّ حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولاً لغیره لیس دون حصول الشّیء لقابله فاذن المعلولات الذّاتیّة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غیر ان یحلّ فیه . فهو عاقل ایّاها من غیر ان تکون هی حالّة فیه .

بیانش اینست که علم نفس ناطقه نسبت بمعلوماتش مطلقا بردو قسم است علم حصولی وعلم حضوری امّا علم حصولی بحصول صور اشیاء است در نزد وی مثل علم بانسان وفرس‌وبقروسایر ماهیّات وصورآنها عبارت ازنفس‌ماهیّاتشان‌است که موجود شوند بوجود ذهنی وخودآن صور معلومات بالذّاتند یعنی بدون واسطه صورت دیگر واشیاء خارجیّه معلوماتند بواسطهٔ این صور پس‌معلوم بالعرضند نه بالذّات. وامّا علم حضوری عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت چون علم نفس ناطقه بخودش که بحضور ذاتش است درنزد خویش و مراد از حضور سلب غیبیّت وخفاست ومعلوم است که خودش از خودش غایب نیست. وهمچنین علم نفس ناطقه‌بصورحاصله دروی حضوری‌است زیراکه‌اگرحضوری نباشد لازم‌آید تضاعف صور وعدم تناهی وهردو باطل‌است. وباید دانسته شود که ادراك حواس‌ظاهره وباطنه وترتیب قیاس وسایر مقدّمات علل فاعلیّه نیستند برای صورعلمیّه بلکه نفس‌را اعداد کنند ازبرای قبول این صور وپس ازحصول تهیّوء وقابلیّت صور علمیّه فائض شوند ازمبدء فیّاض بسوی نفس‌ناطقه. پس حصول این‌صورنسبت بنفس ناطقه بمعلولیّتشان است از برای نفس بمشارکت مبدء فیّاض. پس باوجود اینکه نفس مستقّل درصدور آنها نیست درادراك آنها محتاج بصور زائده نیست، بلکه بحضورنفس ذاتشان علم بآنها حاصل است پس اگرشیء که مستقل باشد در صدور صور بخواهد عالم بآن صور باشد

بحضور نفس ذات آن صور عالم بآنها خواهد بود بدون استیناف صوری و این است
معنی قول خواجه «فهی صادرة عنک لا بانفرادک مطلقاً بل بمشارکة ما من غیرک ومع ذالک
فانت لا تعقل تلک الصّورة بغیرها بل کما تعقل ذالک الشّیء بها تعقلها ایضا بنفسها من
غیر ان تتضاعف الصّور فیک بل انّما تتضاعف اعتباراتک المتعلّقة بذاتک وبتلک
الصّورة اوعلی سبیل التّرکیب » .

ومعنی این فقره آخر این است که نفس درعلمش بذات خود صاحب سه اعتبار
است : که بیکی از آن اعتبارات عالم است . و بیکی معلوم و بدیگری علم ، یعنی باعتبار
اینکه مجردی است که « حضر عنده مجرد » عالم است ، و باعتبار اینکه حضور مجردی
است درنزد مجردی علم است ، وهمچنین درعلمش بصور ، چون با خود نفس « بضرب
من الاتحاد » متحدند . نفس نسبت بآنها باعتباری عالم است و باعتباری (١) معلوم و
باعتباری نفس علم .

« واذا تقدّم » هذا فاقول : قد علمت انّ الاول عاقل لذاته من غیر تغایر بین ذاته
وبین عقله لذاته فی الوجود الا باعتبار (٢) المعتبرین .

بدانکه درمحل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است از ماده
وازلواحق ماده ، بلکه وجود محض است « بلاماهیة » . وهمچنین ثابت شده است که
«کلُ مجردٍ عاقلٌ لذاته » . پس واجب الوجود عاقل است مرادات خویش را واین تعقّل
ثابت است از برای اودرمقام ذات یعنی هرگاه ذات را بدون ملاحظهٔ اغیار اعتبار کنیم
اورا عالم بذات خویش یابیم پس فرقی و تغایری مابین ذاتش و علمش بذاتش نباشد
بحسب خارج اگرچه متغایرند دراعتبار معتبرین چنانچه سابقا اشاره بدان شد که باعتبار
«کونه مجرّدا حضر عنده مجرّد قائم بذاته معلوم» . وباعتبار «کونه مجرّدا قائما بذاته حضر عنده
مجرّدٌ عالمٌ » وباعتبار «کونه حضور مجرّد عند مجرّد قائم بذاته علم» .

(١) خارج از متن + باعتبار آنها.
(٢) خارج از متن + فی اعتبار.

وحکمت بانّ عقله لذاته علّة لعقله المعلول الاوّل .

باید دانسته شود که علم تام بعلّت تامه مستلزم است علم بخصوصیّت معلول را . و این
عبارت مأثور است ازمتقدّمین ازحکما وبسیاری ازمتأخّرین دربیانش عاجزند . چنانچه
گویند مراد ازعلم تامّ بعلّت آنست که علم بجمیع جهات علّت باشد ازعلل و معلولات
و ملزومات و لوازم وصفات واحوال وچون چنین باشد علم بمعلول نیز مندرج درعلم
بعلّت باشد کما لایخفی . وازاین جهة است که علم تامّ بعلّت را گویند مستلزم علم بمعلول
است . وغافلند ازاینکه مراد ازاستلزام این نحو ازاستلزام که استلزام کلّ مر جزء را باشد
نباشد ، بلکه مراد ازاستلزام انتقال ازعلم بعلّت است بسوی علم بمعلول نه اشتمال بروی .
وفهم این مطلب موقوف است بردانستن نسبت میان علّت ومعلول واینکه معلول ازلوازم
ذات علّت است خارجا و ذهناً . چنانچه متذکّر باشی ازبیانات سابقه دانستهٔ که نسبت
بعلّت نسبت معنای حرفیست بسوی معنای اسمی پس چنانچه معنای حرفی به تبعیّت
معنای اسمی ملحوظ شود معلول هم بتبعیّت علّت ملحوظ گردد .

گفته نشود که معلول را مستقلا می توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون استقلال ملحوظ
کسی نشود .

زیرا که جواب گوئیم ازاینکه ماگفتیم معنای حرفی بتبعیّت معنای اسمی ملحوظ
است ومعلول بتبعیّت علّت لازم نیاید که نظر بسوی آنها بالاستقلال ممکن نباشد بلکه
همچنانکه معلول مستقلا ملحوظ گردد معنای حرفی نیز مستقلا ملحوظ شود و دراین
هنگام ازحقیقت خود منسلخ باشد چنانچه صورت مرآتیّه که آلت رؤیت غیراست و
باید بتبعیّت غیر مرئی شود ممکن است مستقلا مرئی شود ودراین هنگام ازمرآتیّت که
برنحو آلیّت است منسلخ شده خودمرئی باشد . «واذا عرفت ذلک فاعلم» که هرگاه علم
بعلّت من حیث هی علّة حاصل باشد لابد معلول بهتبعیّت وی معلوم گردد واین است
مراد حکما ازاینکه علم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را پس واجب الوجود که علّت
عقل اوّل است وعلم بذات خویش دارد لازم آید که علم بعقل اوّل داشته باشد .

واذا حكمت بكون العلّتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى «المعلول الاول والعقل الاوّل له » شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاثر يقتضى كون احدهما مبائنا للاوّل والثّانى متقرّرا فيه .

از بيانات سابقه معلوم شد كه ذات واجب‌الوجود عين علمش است مرذاتش را وايضا دانسته شد كه چنانچه ذاتش علّت است ازبراى عقل اوّل همچنين علمش بذاتش علّت است ازبراى علمش بعقل اوّل واتّحاد علّتين يعنى ذاتش وعلمش بذاتش بالذّات مقتضى اتّحاد معلولين يعنى عقل اوّل وعلم حق بعقل اوّلست بالذّات زيراكه از واحد من جميع الجهات صدور كثير ممتنع است « كما حقّق فى محلّه ». پس ثابت شد كه علم واجب الوجود بمعلول اوّل بصورت مرتسمه در ذات او نيست بلكه بصورت قائمه بالذّات است كه عين معلول اوّل است .

و كما حكمت بكون التّغائر فى العلّتين اعتباريّا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاوّل هونفس تعقّل الاوّل ايّاه من غير احتياج الى صورة مستانفة مستفاضه تحل فى ذات الاوّل تعالى عن ذلك .

دانسته شد سابقا كه ذات واجب الوجود باعتبارى عالم است وباعتبارى معلوم و باعتبارى علم وهمچنين معلول اوّل باعتبارى علم است وباعتبارى معلوم .

ثم لمّا كانت الجواهر العقلية تعقّل [1] ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهى تعقّل الاول الواجب . ولا موجود الّا وهو معلول للاول [2] الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها « ضرورة انّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول » . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا يصوّر غيرها ، بل باعيان [3] تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه . فاذاً لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه.

(١) خارج از متن + تعقلنا .

(٢) خارج از متن + له تعالى .

(٣) خارج از متن + باعتبار.

حاصل مطلب اين است كه واجب‌الوجود بنابر تحقيق سابق عالم است بذات خود بحضور ذات « لدى الذات » وعالم است بعقول مجرده بحضور نفس آن عقول . وچون آن عقول عالمند بمعلولات خودشان برنحو علم واجب بذاتها ، يعنى ازجهة علمشان بخودشان كه علّتند وعلم بعلّت مستلزم است علم بمعلولات را وهمچنين عالمند بغير معلولات خود حتّى واجب‌الوجود باعتبار اينكه واجب الوجود علّت كلّ موجودات ممكنه است وعلم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را لازم آيد كه هريك از عقول مجرّده عالم باشند بتمام موجودات وعلمشان نسبت بغير معلولاتشان بنحو حضور صورت نه‌بندد ، پس لابدّ بايد بحصول صور آنها باشد درنزد اين عقول مجرّده وواجب الوجود چون بنحو حضور عالم است بهريك ازاين عقول مجرّده بحضور نفس ذاتشان لازم آيد كه صور حاصله در آنها نيز حاضر باشد درنزد واجب. پس علم واجب بدان صورهم بحضور نفس آن صور باشد. پس هيچ چيز از كليّات وجزئيّات نباشد كه معلوم حق نباشد « ولا يغرب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السّماء ». وآن محالاتيكه برقول شيخ وساير قدما از قبيل افلاطون و اتباع اشراقيّين وغيرهم وارد مى‌آمد وارد نيايد .

واورد عليه بعض شارحى فصوص الحكم انّ تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتى معلومة للحقّ سبحانه و تعالى قبل وجودها . فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها .

چونكه علم حق سابق است براشياء يعنى ايجادكرده است اشياء را « عن علم وقدرة » . پس هرچه موجوداست ازممكنات بايد معلوم باشد از براى حق قبل الوجود، وهرگاه علم حق عين عقول مجرّده باشد ، لازم آيد كه اينها مسبوق بعلم نباشد ، يعنى حق اينهارا ايجادكرده باشد « لاعن علم » واين ظاهرالبطلان است .

وايضا يبطل بذلك العناية المفسرة عندالحكماء بالعلم الازلى الفعلى المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات [1] ايضا كلياً السابق على وجود الاشياء.

(١) خارج از متن + والجزئيات .

عناية در نظر حكما عبارت است از علم ازلىّ فعلى ، يعنى علمى كه علّت وجود معلوم باشد ، درمقابل علم انفعالى كه معلول است ازبراى معلوم كه متعلق است بكليّات و بجزئيّات برنحو كلّى و سابق است بروجود اشياء و هرگاه علم عين وجود عقول باشد عنايت باين معنى باطل ومفقود باشد .

وايضا يلزم احتياج ذاته (۱) فى اشرف صفاته الى ما هو غير (۲) صادر عنه [فانه اذاكان علمه ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته فى الجواهر العقليه يلزم احتياجه تعالى فى العلم به اليها تعالى عن ذلك علواً كبيرا .

چون واجب الوجود غنىّ مطلق است و در جميع جهات بى نياز از غيرخود والّا واجب الوجود نباشد ؛ زيراكه احتياج منافى باوجوب وجوداست ومستلزم امكان وثابت شده است كه واجب الوجود بالذّات واجب است من جميع الجهات . پس همچنانكه وجودش واجب است صفات كماليّه‌اش نيز بايد واجب باشد و هرگاه علمش عين عقول مجرّده باشد لازم آيدكه دراشرف صفات واعلاى كمالات محتاج بسوى معلولات خويش باشد « وقدظهربطلانه » .

والحقّ عندى انّ من انصف من نفسه علم انّ الّذى ابدع الاشياء و اوجدها من العدم الى الوجود سواءكان العدم زمانيّا او غيرزمانىّ يعلم تلك الاشياء بحقايقها وصورها الـلّازمة لها الذّهنيّة والخارجيّة قبل ايجاده ايّاها والّا لايمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غيروجودها.

چون واجب الوجود ازكتم عدم و «لامن شيء» ايجاد فرموده‌است اشياء را يعنى اعطاء وجودكرده است بماهيّات آنها و «معطى الشّيء ليس فاقدها» . بلكه واجد است

(۱) خارج ازمتن + تعالى .
(۲) ن . ل . غيره .

مراورا زيراكه اگرواجد ودارا نباشد اورا مستحيل است ايجاد وايلاد وى. وچون وجدان واجب الوجود اشياء را بنحو كثرت وتمايز منافى با وحدت وبساطت اوست پس وجدان وى مرآنها را بعين ذات خودش باشد و چون عالم است بذات خويش « كما ثبت » پس عالمست باشياء قبل الاشياء باعتبارسبق ذاتش براشياء ؛ زيراكه ذاتش عين علم بدانهاست . پس معلوم شدكه علم باشياء ممكنهٔ موجوده سابق است بروجودشان. وهرگاه ثابت شد سبق علم برآنها ظاهراست مغايرت علم باآنها. پس معلوم شدكه علم حق باشياء عين عقول مجرّده نباشد .

والقول باستحالة ان يكون ذاته وعلمه الّذى هوعين ذاته محـلّا للامور المتكثّرة انّما يصحّ اذاكانت غيره تعالى كما عندالمحجوبين عن الحقّ وامّا اذاكانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبارالتقيّد والتعيّن فلايلزم ذلك. وفى الحقيقة ليس حالّا ولا محـلّا بل شيء واحد يظهر بالمحلّية تارة وبالحاليّة تارة اخرى .

اين كلام اشاره است بسوى دفع اشكالى كه وارد آيد برقول باتّحاد علم حق باشياء با ذات حق. واشكال اين است كه چون علم عين ذات اوست وذات او واحد و بسيط ، معقول نباشد درعلم تكثّر و تعدّد بحسب معلومات متكثّرة . وجوابش اين است بنابرآنچه مصنّف ذكر كرده كه امتناع بودن علم محلّ ازبراى كثرت متوجّه است بنابر طريقه محجوبين ازمشاهدهٔ نورحق درمراياى ممكنات. چونكه ممكنات را مباين با ذات حق دانند. و امّا بنابر طريقهٔ صوفيه كه ممكنات را باعتبارى غيرحق دانند و باعتبارى عين حق. يعنى باعتباروجود وحقيقت وكنه عين ذات حق‌دانند ولى باعتبارتعيّن وتقيّد غيرحق. پس استحاله نداردكه ذات حق درعين وحدت داراى كثرت باشد. واين است مراد از مشاهدهٔ كثرت دروحدت و فى الحقيقه حالّ ومحلّى نباشد بلكه يك ذات بحت است كه تارة ظاهرشده است بمحلّيت وتارة بحاليّت « فهوالكلّ فى وحدة » .

زيادة تحقيق : اذا علم الاوّل سبحانه‌تعالى ذاته بذاته فهو باعتبار انّه يـَعْلَم و يُعلَم يكون عالما ومعلوما وباعتبارانه يعلم (۱) بذاته لابصورة زائدة عليه يكون علما فهناك امور

۱ - خارج از متن بعلمه.

ثلثة لاتمايز بينها الّا بحسب الاعتبار .

بعدازتحقيق اينكه حق سبحانه عالم است بذات خويش بعلم حضورى كه بحضور نفس ذات اوست «لدى الذّات» يعنى عدم احتجاب و غيبوبت ذاتش در نزد ذات، پس خودهم عالم است وهم معلوم. وچون اين علم بصورت زائده برذات نيست يعنى «مابه العالميّه» نفس ذات اوست ومراد از «مابه العالميّة» علم است زيرا كه بعلم عالم عالم است ومعلوم معلوم. پس ذات او باين اعتبار نفس علم است پس مغايرتى دراين مقام مابين عالم ومعلوم وعلم نيست الّا بحسب الاعتبار .

واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحقه النّورية .

چون حقيقت نور عبارت است از امرى كه ظاهر باشد بذاته ومظهر باشد مرغير را پس واجب الوجود كه وجود محض است وصرف وجود و قائم بذات است و مقيم اشياء پس ذاتش بنفسها ظاهر است؛ زيرا كه عدم ومعدوميّت ملازم اختفا وغيبوبت است ووجود وموجوديّت ملازم باظهور وحضور، پس ذاتش را لازم آيد كه بذاته ظاهر باشد. ومعدومات ممكنه چون درحال انعدام مختفى اند وبعداز وجود ظاهر وهويدا. واين ظهور ازافاضهٔ نور وجود است ازمبداء قيّوم پس ذات حق مظهر اشياست چنانكه ظاهر بذاته است. پس حقيقت نوريّت درذات وى مترائيست و باين اعتبار كه ظاهر بذاته ومظهر مر اشياء است گفته مى‌شود نور است «كما قال الله تبارك وتعالى ـ نور السّموات والارض ـ الى آخر الآيه» .

فاذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه (١) غير فاقد (٢) شاهدا ايّاه (٣) غير غائب عنه تعيّن نسبة الوجود والشّهود والواجديّة والموجوديّة والشّاهدية والمشهوديّة .

اشاره است بسوى بعض اعتباراتى كه منشاء آنها علم ذات است بخويش: بيانش آنكه چون ذات وى باعتبار عالميّت واجد است معلوم را كه عبارت از ذات اوست ومقصود

(١) ن. ل. ـ له.

(٢) خارج ازمتن. اياه.

(٣) خارج ازمتن. عليه.

ازاين وجدان سلب فقدان است تا اثنينيّت لازم نيايد. و باين اعتبار نسبت وجود و واجديّت و موجوديّت ظاهر و متعيّن شود باعتبار اينكه «مابه الوجدان» چون نفس ذات است وجود است وباعتبار اينكه غير فاقد است مرخويش را وداراست خويشتن را واجد است وباعتبار اينكه غير مفقود است ازخويش موجود است وهمچنين باعتبار اينكه غايب ازخويش نيست خود شاهد است ومشهود وباعتبار اينكه اين مشاهده بامرى زايد برذات وى نيست شهود است .

ولاشكّ انّ علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات الّتى هى صفاته لاتحتاج الى صورة زائدة عليه .

چونكه دانسته شد كه عالميّت ومعلوميّت وعلم وشاهديّت و مشهوديّت وشهود و واجديّت و موجوديت و وجود نسب و تعيّناتى هستند كه باعتبارات مختلفه متصوّر شوند ودرحقيقت وذات متحدند. پس همچنانكه ذات حق درعلم بذات خويش محتاج بصورت زائده نيست همچنين است درعلم باين نسب واعتبارات «فذاته عالمة بذاته مشاهدة بذاته واجدة بذاته وهكذا فى جميع الاعتبارات المذكورة» .

وكل علمه بماهيّات الاشياء وهويّاتها فانّ ماهيّاتها وهويتها (١) ليست عبارة الّا عن الذّات المتعالية المتلبّسة بامثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشاة التعقّل بعضها عن بعض جميعاً وفرادى على وجه (٢) كلى او جزئى (٣) .

درسابق بيان شده بود كه ماهيّات اشياء عبارت از اعيان ثابته است وهويّاتشان اعيان موجوده. واعيان ثابته نيستند مگرمظاهر وآثاراسماء الهيّه. يعنى همچنانكه اسماء عبارتند از مفاهيمى ونسبى و تعيّناتى معقول از ذات حق باعتبارات مختلفه كه متّحدند

(١) ن. ل + هوياتها.

(٢) ن. ل. + نحو.

(٣) حاشيه + لابمعنى انه يحصل ترتب فى تعقل الحق اياها، بل تعقل البعض متأخر الرتبه عن البعض وكلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة.

درحقیقت ذوات وقطع نظرازآن اعتبارات، همچنین هرگاه ملاحظه‌شود هراسمی باعتبار حقیقت وذات و مصداق نه باعتبار مفهوم، لازم است اورا معنای معقولی که تعبیر کنند ازآن بمظهرآن اسم واثر وی وماهیّت وعین ثابت. وهمچنانکه اسماء مغایرتشان با ذات وبا یکدیگر باعتبارات بود، همچنین اعیان ثابته مغایرتشان بایکدیگر و باسماء و با ذات باعتبارات است؛ چراکه این اعتبارات عبارتند ازتعیّناتی ونسبی که درذات حقّ اعتبار شوند. و بآن اعتبار ذات حق متلبّس شود بصورآن اعتبارات و همان نسبتی که اعیان ثابته را باسماء وذات حق است هویّات اشیاء را نسبت باعیان ثابته و اسماء وذات حقّ است یعنی تمام اینها مظاهرمترتّبه واعتبارات متتالیه باشند که ذات حق‌را متعیّن‌بتعیّنات خاصّه و متلبّس بالبسه متکثّره نمایند. ومعلوم است که اعتبارات و تعیّنات و ملابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیّه که ناشی از احکام مظاهرند پیدا شوند وحقیقت و اصلی ندارند همچون ظهور نور ساذج در زجاجات متلوّنه که منصبغ بصبغ زجاجات گشته مشهود ومرئی گردد. پس‌مدام که نظر واقف است برمظهر ومتقیّد بقیودآن نور ساذج را مشاهده نتواندکرد. همچنین مادام که نظر عارف واقف برتعیّنات و تقیّدات است واحکام مرآتیّه چشم حق بینش‌را پوشیده، غافل ازذات حق باشد ونه‌بیند مگرخلق‌را پس در واقع ونفس الامر بجز وجود حق وآن ذات مطلق چیزی نباشد واین اختلافات وکثرات بحسب ظهورات وتعیّنات ونسب واعتبارات سرابیّه‌اند.

مجموعه کون را بقانون سبق ‌ ‌ کردیم تصفّح ورقا بعد ورق

حقّا که نخواندیم و ندیدیم در او ‌ ‌ جزذات حق‌وصفات ذاتیّهٔ حق

پس ذات حق باعتبار علمش بذات خویش عالم است بکلّ اسماء و ماهیّات وهویّات اشیاء وباعتباری عالم است وباعتباری معلوم و باعتباری علم وباعتباری شاهد است و باعتباری مشهود و باعتباری شهود وباعتباری واجد است و باعتباری موجود است وباعتباری‌وجود «فلیس فی‌الدّارغیره‌دیّار». ومرادازوجه کلّی وجزئی که درعبارت

متن است محیط بودن ومحاط بودن است.

فلایحتاج فی العلم بها الی صورة زائدة. فلا فعل‌هناك ولاقبول ولا حالّ ولا محلّ ولا احتیاج فی‌شیء من کمالاته الذاتیّه الی ماهوغیره صادرعنه تعالی‌الله عمّا یقول‌الظّالمون علوّا کبیرا. فانّ علمه بذاته منشاء لعلمه‌بسائرالاشیاء.

اشاره است بسوی جواب از اشکالاتی که وارد می‌آمد برطریقهٔ مشّائین که علم حق را باشیاء بصور زائده برذات می‌دانستند ازاتّحاد فاعل وقابل ومحلیّت حق ازبرای کثرت واحتیاج ذات حق‌دراخصّ کمالات خویش بسوی معلولات خویش. بیانش آنکه دانسته شدکه ذات حق‌باعتباری عالم وباعتباری معلوم وغیری‌دروجود نیست وصورت زائده لازم نیست. پس فعل و قبول و حلول و احتیاج بهیچوجه لازم نیاید «تعالی‌الله‌عمّا یقول الظّالمون علوّا کبیرا».

فی‌ان‌علمه بذاته منشاء لعلمه بسائرالاشیاء. قالت الحکماءُ یعلم الاوّل سبحانه‌الاشیاء بسبب علمه بذاته لانه یعلم ذاته الّتی هی مبداء تفاصیل الاشیاء. فیکون عنده امر بسیط هومبدء العلم‌بتفاصیلها وهوعلمه تعالی بذاته فانّ العلم بالعلّة یستلزم‌العلم بالمعلولات سواء کانت بواسطة اولا.

حاصل‌مطلب این است که چون علّت دارای معلول‌است درمقام ذات خویش بنحو اعلی و اشرف و معلول تنزّل علّت است وظهور او در مرتبهٔ ادنی مانند عقل بسیط اجمالی بالنّسبة بسوی تفصیل. و توضیحش آنستکه مثلا هرگاه عالم بعلم هندسه ملتفت شود بخویش، می‌یابد خودراعالم بعلم هندسه ولیکن ملتفت بسوی تفاصیل اشکال هندسیّه و براهین مترتّبه در علم مذکور نیست. و هرگاه توجّه بسوی تفاصیل کند جمیع اشکال و براهین مفصّله را در خود می‌یابد بدون کسب جدید. پس معلوم شود که درحالت اولی که خود را می‌یابد عالم بعلم هندسه دارای علمیست بسیط و اجمالی وحدانی و درحالت ثانیه دارای تفاصیل آن اجمال است. و چون کسب جدید نکرده معلوم شودکه این تفصیل عین آن اجمال است. پس فرق بحسب مرتبه است و تفصیل مرتبهٔ نازله از اجمال است پس اجمال دارای تفصیل است بنحو بساطت و وحدت

واعلی واشرف وتفصیل. دارای اجمال است بنحو تنزّل وادنی واخسّ. وازاین جهة است
که گفته‌اند «العقل البسیط الاجمالی خـلّاق للتّفاصیل». وبعد ازاین توضیح گفته می‌شود
که واجب الوجود نسبت باشیاء چون علت است وعلّت باید واجد معلول باشد پس
دارای کلّ اشیاء است بنحو بساطت ووحدت و اعلی و اشرف واشیاء تفاصیل ذات او
وتنزّلات جهات اوست. پس وی دارای اشیاء است واشیاء دارای وی. هریک بحسب
حال خویش وعلم عبارت از وجدان ونیل است پس واجب الوجود بعین علمش بذات
خویش عالم است بکلّ اشیاء لیکن بنحو بساطت و اجمال. وچون این اجمال مبدء آن
تفصیل است و تفصیل عین آن اجمال بنحویکه اشاره بدان شد پس عالم بتفاصیل اشیاء
نیز باشد.

فالعلم بذاته الّتی هی علّة ذاتیّة للمعلول الاوّل یتضمّن العلم به. ثمّ المجموع علّة
قریبة (۱) للمعلول الثّانی فیلزم العلم بها ایضا هکذا الی آخر المعلولات. فعلمه بذاته یتضمّن
العلم بجمیع الموجودات اجمالا.

باید دانسته شود که در بیان سابق. اشاره بسوی ترتیب مراتب علم نشد وحال
گوئیم که علم تفصیلی حق بذات خویش مستلزم است علم اجمالی بمعلول اوّل را در مقام
ذات خویش؛ زیراکه ذات او علّت ذاتیّه است برای معلول اوّل وچون ذات او بامعلول
اوّل علّت است ازبرای معلول ثانی پس این مجموع علم اجمالی باشند ازبرای معلول ثانی
وهمچنین است بیان تا آخر معلولات.

فاذا فصّل ما فیه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصّلة فهی کامر بسیط یکون
مبدء التفاصیل امور (کذا) متعدّدة فکما انّ ذاته تعالی مبدء لخصوصیات الاشیاء وتفاصیلها
کذلک علمه بذاته مبدء للعلم بالاشیاء وتفاصیلها.

دانسته شد که نسبت حق بسوی اشیاء مثل نسبت عقل اجمالیست بسوی عقل
تفصیلی که تفصیل نیست مگرمرتبهٔ نازلهٔ از اجمال واجمال نیست مگرمرتبهٔ عالیهٔ ازآن

(۱) ن. ل. + (ص) مترتبه.

تفصیل پس هریک دردیگری مترائیست و اجمال وتفصیل مغایرتشان بالاعتبار است
بحسب ظهور وخفا والتفات وعدم التفات.

وتوضیحش این است که هرگاه حق توجّه کند بذات خویش تمام اشیاء را دریابد
بنحو اجمال وهرگاه نظر کند دراشیاء ذات خویش را دریابد بنحو تفصیل «فهو الاوّل
والآخر والظّاهر والباطن وهو بکلّ شیء علیم» وفی الحقیقه این بیانی که ماکردیم جمع بین
مذهب حکما وصوفیّه است.

و نظیره ما یقال فی تضمّن العلم بالماهیّة العلم باجزائها اجمالا وکونه مبداءً
لتفاصیلها.

مثالی که از برای این مطلب آوردیم بهتر از نظیریست که مصنّف آورده ازجهة آنکه
جزء غیر کلّ است اگرچه مندرج دروی است وعلم بکلّ علم اجمالی باجزاء است وپس از
توجّه بسوی اجزاء آن علم اجمالی مفصّل می‌شود لیکن درتمثیل ما عقل تفصیلی عین عقل
اجمالیست ومغایرتی نیست «بینهما الّا بالاعتبار ویحتاج فی التفرّقة الی ذهن لطیف».

ولا یذهب علیک انّه یلزم من ذلک علمه بالجزئیّات من حیث (۱) هی جزئیّة
فان الجزئیّات ایضاً معلولة له تعالی کالکلیّات فیلزم علمه تعالی بها ایضا وقد اشتهر عنهم
انّهم ادّعوا (۲) انتفاء علمه بالجزئیّات من حیث هی جزئیّة لاستلزامه التغیّر فی صفاته
الحقیقیّة.

چونکه بعضی نسبت داده‌اند بسوی حکما که حق را عالم بجزئیّات نمی‌دانند واین
خلاف مذهب ایشانست مصنّف درصدد این برآمده که رفع این تهمت را نموده منشاء
اشتباهشانرا اظهار کند فلهذا می‌گوید که: چون علم حق را باشیاء ناشی ازعلمش بذات
می‌دانند چونکه علم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را وحق علت است ازبرای کلیّات
وجزئیّات جمیعاً پس لازم آید که حق عالم باشد بتمام جزئیّات چنانکه عالم است بکلیّات

(۱) ن. ل + (ص). کونها.
(۲) ن. ل + (ص). نفوا علمه.

واشتهار نفی علمش مستند باین است که علم بجزئیّات باید متغیّر شود برحسب تغیّر جزئیّات وموجود شود درنزد وجودشان ومعدوم شود درنزد عدم وحال آنکه تغیّر در صفات حق وانوجادوانعدام درذات حق وصفاتش محال است . پس باید باین ملاحظه عالم بجزئیات نباشد .

ولکن انکره بعض (١) المتأخرین و قال : نفی تعلّق علمه بالجزئیّات ممّا احال علیهم من لم یفهم معنی کلامهم وکیف ینفون تعلق علمه بالجزئیّات وهی صادرة عنه . وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ، انّ العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول . بل لمّا نفوا عنه الکون فی المکان جعلوا نسبة الاماکن الیه نسبة واحدة متساویة . ولمّا نفوا عنه الکون فی الزمان جعلوا نسبة جمیع الازمنة ماضیها ومستقبلها وحالها الیه واحدة . فقالوا کما انّ العالم بالامکنة اذا لم یکن مکانیاً یکون عالماً بانّ زیداً فی ای جهة من جهات عمرو . وکیف تکون الاشارة منه الیه ، وکم بینهما من المسافة . وکذلک فی جمیع ذوات العالم . ولایحصل (٢) نسبة شیء منها الی نفسه (٣) لکونه غیر مکانیّ کذلک العالم بالازمنة اذا لم یکن زمانیّا یکون عالماً بانّ زیداً فی ایّ زمانٍ تولد وعمرواً فی ای زمان . وکم یکون بینهما من المدة وکذلک فی جمیع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولایحصل (٤) نسبة شیء منها الی زمان یکون حاضراً له (٥) فلا تقول هذا مضیّ وهذا مایحصل بعد وهذا موجود الآن . بل یکون جمیع ما فی الازمنّة حاضراً عنده متساوی النسبة الیه مع علمه بنسبة البعض منها الی بعض وتقدم البعض علی البعض الثلاثة (٦) .

(١) حاشیه + قال المحقق الطوسی فی رسالة المعمولة فی جواب اسؤلة الشیخ صدرالدین القونوی .
(٢) ن . ل + یجعل .
(٣) خارج از متن + اقرب من نسبة الاخر .
(٤) خارج متن + لایجعل .
(٥) خارج متن + عنده .
(٦) حاشیه + و قال ایضا فی حواشی تلک الرسالة : هوالمتعالی عن الزمان؛ فان
(بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد)

اذا تقرر هذا عندهم وحکموا به ولم یسع هذا الحکم اوهام المتوغلین [ال] مضیق فی المکان والزمان ، حکم بعضهم بکونه مکانیا ویشیرون الی مکان یختص به ، وبعضهم بکونه زمانیا . ویقولون انّ هذا لم یحصل له بعد . و ینسبون من ینفی ذلک عنه الی القول بنفی علمه بالجزئیات الزمانیة ولیس کذلک .

شروع است درذکر منشأ اشتباه مذکور بدین بیان گفت حق عالم بجزئیات نیست بنابرمذهب حکما وحال آنکه ذات حق را علّت می‌دانند برای کلّ اشیاء از کلیّات و جزئیّات و علم بعلّت را مستلزم علم بمعلول. بلکه این نسبت‌را کسانی بحکما داده‌اند که قادربرفهم کلام آنها نبوده «یحرّفون الکلم من مواضعها و یقولون منکرا من القول وزورا» منشا اشتباهشان از این است که چون حکما نسبت حق‌را بسوی جمیع امکنه وجمیع ازمنه متساوی دانند زیراکه خود زمانی ومکانی نباشد پس نشود زمانی و مکانی‌را غایب ازاو دانست بلکه ماضی وحال و استقبال و مشرق ومغرب وشمال وجنوب درنزد او یکسان است بدون تقدّم وتاخّر وقرب وبعد واین مطلب چون غامض است وتصورش از اوهام متوغّلین در مکان و زمان دور لهذا بعضی ازآنها حق را مکانی دانسته و او را درمکان خاصّی دانند وبعضی اورا تعالی زمانی دانسته وماضی ومستقبل‌را ازاو غایب وازاین لازم آید که موجودات دربعض امکنه وهمچنین موجودات دربعض ازمنه که جزئیّات عبارت از آنهاست از حق غایب باشند و حق علم بدانها نداشته باشد وحال آنکه چنین نیست بلکه عالم است بکلّ اشیاء در جمیع ازمنه و جمیع امکنه برنسبت واحده «فلایغرب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء» .

(بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل)

الزمان عنده شیء واحد من الازل الی الابد ، متساوی النسبة الیه ، محیط علمه باجزائه علی التفصیل وبما یقع فی اجزائه شیء بعد شیء. فان الزمانی کمن یطالع کتاباً ویعبر نظره علی حرف بعد حرف ، فیکون حرف قد عبر علیه و حرف حاضر عنده محاذ لعینه و حرف لم یصل نظره الیه . والمتعالی عن الزمان کمن یکون جمیع الکتاب حاضراً عنده وهو عالم بمراتب حروفه . فعلم الاول تعالی بالزمانیات یکون هکذا.

وفى كلام الصّوفيّة قدّس الله اسرارهم انّ الحقّ سبحانه و تعالى لمّا اقتضى كلّ شىء امّا لذاته [١] او بشرط او لشروط فيكون كلّ شىء لازمه اولازم لازمه وهلمّ جرّا فالصّانع [٢] الّذى لايشغله شان عن شان واللّطيف الخبير الّذى يفوته كمال [٣] لابدّ وان يعلم ذاته ولازم ذاته [٤] (ولازم لازمه) جمعا و فراداى اجمالا وتفصيلا الى مالايتناهى وايضا فى كلامهم انّ الحقّ سبحانه وتعالى لاطلاقه الذّاتى له المعيّة الذّاتيّة مع كلّ موجود وحضوره مع الاشياء هوعلمه بها فلايعزب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السّماء . والحاصل انّ علمه تعالى بالاشياء على وجهين: احدهما من حيث سلسلة التّرتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثّانى من حيث احديّته المحيطة بكلّ شىء [٥] .

ولا يخفى عليك انّ علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثّانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الاوّل فانّ الاوّل علم غيبىّ بها قبل وجودها والثّانى علم شهودىّ بها [٦] عند وجودها و بالحقيقة ليس هناك علمان بل لحقّ الاوّل بواسطة وجود متعلّقه اعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسمّيه شهودا وحضورا الّا انّه حدث هناك علم آخر. فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثّانى مخصوصا بالموجودات كلّها بالنّسبة اليه حاليّة فان جميع الازمنة متساوية بالنّسبة اليه حاضرة عنده كما مرّ آنفاً فى كلام بعض المحقّقين .

حاصل مطلب اين است كه در طريقهٔ صوفيّه علم حق را باشياء بدو وجه بيان توان كرد كه اوّل را علم ترتيبى يعنى بترتيب سببى ومسبّبى وعلم غيبى نامند ودوّم را علم

---

(١) خارج از متن + اما بذاته .

(٢) خارج ازمتن + والصانع .

(٣) خارج ازمتن + ولا يعتريه نقصان.

(٤) خارج ازمتن + ولازم لازمه.

(٥) حاشيه + و انما قلنا قريبة من طريقة الحكماء لان الاول اللوازم عند الصوفية النسبة العلميه ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقه له اعتبار انبساطه على المهيات التى اولها العقل الاول ثم مايليه وهلم جرا.

(٦) خارج ازمتن + بعد.

شهودى وحضورى كه ترتيب وتقدّم وتأخّر درآن ملحوظ نباشد .

و بيان وجه اوّل اين است كه چون اشياء بعضى لوازم ذات حقّند بلا واسطه وبعضى لازم لازم الى غيرالنّهاية . وعلم بملزوم مستلزم است علم بلازم را، زيرا كه لازم شىء انفكاك ازآن شىء نيابد ذهنا و خارجا . و اين مطلب عبارة اخرى است ازآنچه حكما گفته‌اند كه : « علم بعلّت مستلزم علم بمعلول را » . و چون اين علم نسبت باشياء ازجهت ملزوم است سابق است بروجود اشياء وازاين جهة اوراعلم عينى [١] نامند وبترتيب حاصل است چنانچه درمذهب بعضى ازحكما ذكرشد تفصيل آن .

وبيان وجه ثانى آن است كه حق را باعتبار احديّت جمع واطلاق كه منافى با هيچ تعيّنى ازتعيّنات نيست اجتماع است با جميع تعيّنات وغايب ازچيزى نيست . « بل هومع كلّ شىء لا بمقارنة بل بسريانها فيها سريانا مجهول الكنه » . پس باعتبار حضور با كلّ اشياء و معيّت حق باكلّ آنها عالم باشد بدانها . وظاهر اين بيان موهم اين است كه علم حق نسبت باشيا بردو نحو است يعنى دوعلم است : يكى علم سابق كه قبل ازاشياء است، وديگرى علم لاحق كه مع الاشياء است . لكن عندالتّحقيق يك علم بيش نباشد زيرا كه همان علم اوّل را بالنّسبة بسوى وجود معلوم نسبتى و حالتى طارى شود كه باعتبارآن نسبت اورا شهود وحضورنامند . پس درحقيقت حق عالم باشد بعلم واحد تمام اشياء را سابقاً ولاحقا بدون تميّزٍ وتكثّرٍ فى ذاته وصفاته « فلايغرب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السّماء » .

واگر گفته شود كه بنابراين، علم بوجه ثانى اختصاص داشته باشد باشياء حاضرهٔ حاليّه نه باشياء ماضيه ومستقبله . پس لازم آيد كه حق عالم نباشد بآنها .

جواب گوئيم كه چنين است ليكن تمام موجودات من الازل الى الابد حاضرند درنزد حق ونسبت ازمنه وزمانيّات بسوى او نسبت واحد است . پس ماضى وحال و استقبالى نباشد در نزد او وچيزى از او غايب نباشد . پس موجودات ماضيه ومستقبله نيزدرحكم حاليّه حاضره‌اند .

---

(١) ظاهراً « غيبى » باشد چون درمتن عربى كه در بالا آمده « غيبى » ذكر شده نه « عينى » . البته اين يك حدس است .

تذئیل . از جمله بیاناتی که درمسئله علم کرده‌اند و تصوّرآن بسیار دقیق و قریب ازتحقیق است بیان ابن رُشدْ اندلسی است باین نحو : همچنانکه انسان تحقّق انسانیّتش بصورت انسانیّه است که نفس ناطقه عبارت از اوست ونفس ناطقه در بدوفطرت در مادّهٔ انسانیّت بالفعل موجود نیست وازاین‌جهة است که ویرا درآن وقت عقل هیولانی نامند چنانکه خروج هیولای اولی ازقوّه بسوی فعلیّت وحرکت اودرفعلیّات مترتّبه و تدرّج او در کمالات متدرّجه بنحو خلع و لبس و لبسٌ فوق لبس بنحویکه مستلزم ترکیب باشد وبنحو انقلاب یعنی انقلاب صورتی وانوجاد دیگری‌نیست .وترکیب هیولی با صورت بنحو انضمام نیست بلکه بنحو اتّحاد است . وظاهراست که قویّت شیء با فعلیّت وی جمع نگردد بلکه بحصول فعلیّت قوّه منتفی گردد ، نه باین نحو که معدوم شود ، بلکه بخروج وی بسوی فعلیّت ، یعنی خود بنفسها عین‌آن فعلیّت گردد وآن فعلیّت عین‌آن قوّه باشد بنحواعلی واشرف . وازاین‌جهة که هیولارا با صورت حاصله ازبرای آن که شیء واحد بسیط صوریست و قویّت در او مترائی ومضمن است ، اورا هیولای ثانیه نامند نسبت بسایرصور و فعلیّات . وهمچنین است حال صور متلاحقه . باین معنی که درمدارج ترقیّات و معارج استکمالات و هرصورتیکه ملاحظه شود شیء واحد بسیط است که دارای مراتب سابقه باشد . یعنی ببساطته‌کلّ اشیاء مادون خود است ، اگرچه صاحب قویّت است نسبت بمراتب لاحقه . مثلا حیوان را جزئی‌نباشد که بدان حیوان باشد وجزئیکه بدان نامی و جزئی‌که بدان جسم و جزئیکه بدان جوهر. بلکه شیء واحدی است بسیط که بکلّه هم‌حیوان باشد وهم نامی وهم جسم وهم جوهر.

و سرّ این مطلب این است که وجود هرچه ترقّی کند و بسوی کمالات گراید ترکیب نیابد با اینکه اقوی و اشدّ گردیده آثار وی زیاده شود تا وقتی که جمیع قوی بفعلیّت مبدّل شود . پس‌بعدازآنکه مادّه انسانیّت مراتب حیوانیّت‌را بنهایت رسانید ومبدء عروجش در مراتب انسانیّت باشد قوّهٔ انسانیّت است که او را عقل هیولانی نامند . وخروج از این قوّه بسوی فعلیّت انسانیّت بادراك معقولات ومصوّر شدن این

هیولاست بصور عقلیّه بهمان نحوکه هیولای اولی را نسبت بصور جسمانیّه بود . پس بعدازآنکه صور معقوله بخذافیرها درمادّهٔ انسانیّت حاصل شود و قوی مبدّل بسوی وی‌گردد ، حقیقت انسانیّت متحقّق شود بنحویکه ترکیب وتکثّر وانعدام و انوجاد وخلع و لبس هیچیک نباشد . بلکه فعلیّت واحده و صورت بسیطه است دارای کلّ مراتب مادون. وچون‌دانسته (شد) که شیئیّت شیء بصورت‌است نه‌بمادّه ، پس‌حقیقت ناطقه عبارت ازهمین صورت معقوله است که بنظر اجمالی او را صورت معقوله گوئیم و بنظرتفصیلی صور معقوله بنحویکه مستلزم ترکیب و تکثّر نباشد . بلکه حقیقتی است بسیطه که کلّ الاشیاء است . و از این بیان خوب ظاهر و روشن شود مسئله اتحاد عاقل ومعقول وعقل . وچون مخرج نفس ناطقه را از قوّه بسوی فعلیّت عقل فعّال دانند و «کلٌّ یعمل علی شاکلته» . پس‌عقل‌فعّال هم‌عبارت ازهمین‌صور معقوله باشد و بمقتضای علیّت و معلولیّت فرقشان بشدّت وضعف و کمال ونقص و ظلّ واصل وامثال ذلك باشد . وهمچنین است امر تا برسد بواجب الوجود . پس حقیقت واجب الوجود نفس صورمعقوله باشد . « فافهم ان‌کنت من اهله والّا فذره فی سنبله » .

القول فی الارادة : اتّفق المتکلّمون و الحکماء علی اطلاق القول بانّه تعالی مرید لکن کثرالخلاف [1] فی معنی‌ارادته . فعندالمتکلّمین من اهل‌السنّة انّها صفة قدیمة زائدة علی الذّات [2] ما هوشان سائر الصّفات الحقیقیّة . وعندالحکماء هی العلم بالنظام الاکمل و یسمّونه عنایة .

اشاعره کلیّة قائلند باینکه صفات حقیقیّة حق‌اموری باشند قدیمه وزائده برذات حق که ذات حق ازلا و ابدا متّصف است بآنها و اراده را گویند صفتی است زائده برذات که ازشأن اوست تخصیص‌احد طرفی الممکن . یعنی وجود یا عدم بوقوع . وهمین زیادتی وقدم‌صفات منشاءاست التزامشان‌را بقدماء ثمانیه یاتسعه . وامّا درنزد متکلّمین

(۱) ن. ل + اختلفو.
(۲) ن. ل + کما.

ازمعتزله صفات حق که از جملهٔ آنهاست اراده هیچیک را زاید بر ذات حق ندانند. بلکه نفی صفات کنند، چنانچه امیرالمومنین صلوات‌الله علیه فرموده: «کمال التّوحید نفی الصّفات عنه». وگویند از صفات: «خذالغایات واترك المبادی». یعنی حقیقت صفات درذات حق موجود نیست نه بزیادتی ونه‌بعینیّت، بلکه ذات را نایب ازصفات دانند. یعنی آثاریکه سزاواراست ازحقایق‌این‌صفات‌ظاهرشود ازذات حق‌بدون صفات ظاهر شود. وبدین واسطه خودرا اصحاب توحید دانند. وامّا امامیّه رضوان الله علیهم اگر چه مذهبشان درنتیجه پردور ازمذهب معتزله نباشد ولکن اقرب بتحقیق است، وآن چنان است‌که گویند حقایق صفات حق‌عین ذات حقّ است ونفی صفات نکنند. بلکه گویندآثاریکه درنزد معتزله مترتّب است برنفس ذات مترتّبت است برحقایق صفات که مبادی آن آثارند، زیرا که‌آثار را لازم است ازمبادی ومؤثّرات. ولی بمقتضای براهین توحید صفات‌را متّحد باذات دانند. یعنی‌اگرچه‌صفات بحسب مفاهیم متغایرند امّا بحسب وجودهریك بایکدیگروباذات متّحدند. وکلام امیرالمؤمنین‌را صلوات‌الله چنین معنی‌کنندکه مراد نفی صفات زائده برذات است. چراکه متبادر از صفات در عرف صفات زائده است، وزیادتی صفت برذات حق محال است. پس صفات زائده را از ذات حق نفی‌کنند، و صفات متّحدهٔ با ذات را اثبات، چراکه اگر ذات حق را این صفات نباشد باعتبارخلوّ ازاین صفات سلب کمالات را دارا باشد و موجب نقص ومنافی وجوب وجود است.

قال **ابن سینا**: العنایة هی احاطة علم الاوّل تعالی بالکلّ وبما یجب ان یکون علیه الکلّ حتّی یکون علی احسن النّظام. فعلم الاوّل تعالی بکیفیّة الصّواب فی ترتیب وجود الکلّ منبع لفیضان الخیرمن غیرانبعاث قصد وطلب من الاوّل الحقّ سبحانه وتعالی(۱).

چونکه اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل، لهذا متکلّمین از برای حق صفتی گمان کنندکه قصد واراده عبارت ازاوست که غیرازعلم است، چراکه

(۱) خارج ازمتن + فی‌الکل.

علم بشیء دانستن آن شیء است واراده خواستن وی. ولی حکما چون علم حق‌را بنظام احسن علم فعلی ومنشاء وجود اشیاء دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیراکه انبعاث قصد واراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند.

وتحریرالمذهبین ان نقول لایخفی انّ مجرّد علمنا بما یجوز صدوره عنّا لایکفی فی وقوعه بل نجد فی(۱) انفسنا حالة نفسانیّة تابعة للعلم بما فیه من المصلحة ثمّ نحتاج الی تحریك الاعضاء بالقوّة المنبثّة فی العضلات. فذاتنا هوالفاعل والقوّة العضلیّة هی القدرة، وتصوّرذلك الشیء هوالشّعور بالمقدورومعرفة المصلحة هی العلم بالغایة، والحالة النفسانیّة المسمّاة بالمیلان هی التّابعة للشّوق المتفرّع علی معرفة الغایة.

بدانکه صدورافعال اختیاریّه ازما موقوف است برمبادی متعدّده: اوّل علم بدان، یعنی تصوّرحقیقت آن، بعدازآن تصدیق یقینی، یاظنّی بخیریّت آن، بعد میل بسوی آن، وبعد شوق بسوی آن، بعد اراده. یعنی قصد جازم بصدورآن، بعد انبعاث قوّهٔ منبثّه درعضلات بسوی اصدارآن. زیرا که تا تصوّرحقیقت شیء نشود وتصدیق بخیریّت وی، محال است اختیارصدورآن، وبعدازاین تصوّر و تصدیق تا میل بسوی او نباشد ایضا صدور اختیاری نتواند یافت. وبعدازمیل، شوق‌بسوی تحصیل آن، زیراکه‌گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه‌گاهی تصوّر حقیقت شیء متحقّق باشد بدون تصدیق بخیریّت‌آن، وگاهی تصدیق بخیریّت متحقّق‌شود بدون میل. وبعدازشوق عزم بسوی فعل نباشد. وبعدازعزم لازمست مطاوعت وانبعاث قوّهٔ محرکّه، یعنی مباشرتحریك بسوی تحریك اعضا تامتحقّق‌شود طلب وحرکت بسوی ملایم، پس چنانچه مصنّف بیان‌کرده ذات ما فاعل‌آن فعل است، و قوّهٔ عضلیّه قدرت است، وتصوّرآن شیء شعور بدان، وتصدیق بخیریّت‌که معرفت مصلحت عبارت ازآن است علم بغایت، و حالت نفسانیّه‌که مسمّی بمیل است خیری‌است‌که تابع شوق است، که‌آن شوق فرع معرفت غایت است.

(۱) خارج ازمتن + من.

فهذه امور متغايرة لكلّ واحد منها مدخل فى صدور ذلك الشىء . فالمتكلّمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض ليثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما[1] فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته ، وارادة كذلك . و يجعلون المجموع مدخلا فى الايجاد ، سوى العلم بالمصلحة فتكون هى غرضا وغاية لاعلّة غائيّة . وامّا الحكماء فاثبتوا له ذاتا و علما بالاشياء هو عين ذاته و يجعلون الذّات مع العلم كافيين فى الايجاد فعلمه عين ذاته[2] وعين قدرته وعين ارادته . اذ هو كاف فى الصّدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النّفسانىّ الّذى للانسان فما يصدر بالنّسبة الينا[2] من الذّات مع الصّفات يصدر عنه بمجرّد الذّات فهذا معنى اتّحاد الصّفات مع الذّات . فليس صدور الفعل منه[3] كصدوره منّا[4] ولا كصدوره من النّار والشّمس . فما لاشعور له بما يصدر عنه . وامّا الصّوفيّة المحقّقون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقّل لابحسب الخارج كسائر الصّفات .

اشاعره حق را مانند انسان گمان کرده ، بروزان و قیاس مبادی افعال اختیاریّه که در انسان است ، و زاید برذات وی ، در حق نیز اثبات کنند پس گویند : حق را ذاتیست بروزان ذات انسان وقدرت زائده بروزان قوّهٔ منبثّه درعضلات وعلم بمقدور ایضا زاید برذات بروزان علم تصوّری انسان وعلم بمصلحت ایضا زائد برذات بروزان علم بخیریّت ، واراده ایضا زاید بروزان عزم وارادهٔ انسان . و«لایخفی مافیه من القصور» .

و چونکه افعال الله معلّل باغراض نتواند بود زیراکه آن غرض یا باید راجع بخودش باشد یا راجع بغیر ، اگرراجع بخودش باشد یا داراست بالذّات اورا یا فاقد اگر دارا باشد لازم آید تحصیل حاصل . وهرگاه فاقد باشد لازم آید نقص و امکان . وهرگاه

(١) خارج ازمتن + هما.

(٢) خارج ازمتن + عنا.

(٣) خارج ازمتن + تعالى.

(٤) خارج ازمتن + عنا.

راجع بغیر باشد گوئیم که افادهٔ این فائده بغیر آیا معلّل بغرضی است یا نیست وکلام اوّل که یا تحصیل حاصل است یا لزوم نقص یا افادهٔ بغیر وتسلسل عود کند . وکلاً محال است . پس مصلحتی که درفعل منظور است علّت غائیّه از برای فعل حق نباشد، بلکه عنایت وحکمت باشد که لازمهٔ افعال وی است تا افعال وی لغو نباشد .

فهم یخالفون المتکلّمین فی اثبات ارادة زائدة علی ذاته بحسب الخارج والحکماء فی نفیها بالمرّة .

مخالفت صوفیّه با طایفهٔ ازمتکلّمین که اشاعره اند ظاهراست وهمچنین بامعتزله که مذهبشان همان مذهبی است که مصنّف نسبت بسوی حکما داده ولی مخالفتشان با حکما بنابرآنچه ما بیان کردیم غیر ظاهر است بلکه مذهب صوفیّه با حکما بنابراین مذهب واحد است .

القول فی القدرة : ذهب الملّیون کلّهم الی انّه تعالی قادر [ای] یصح منه ایجاد العالم وترکه . فلیس شیء منهما لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه تعالی وامّا الفلاسفه فانّهم قالوا ایجاده[1] للعالم علی النّظام الواقع من لوازم ذاته فیمتنع خلوّه عنه . فانکروا القدرة بالمعنی المذکور لاعتقادهم انّه[2] نقصان . واثبتوا له الایجاب زعما منهم انّه الکمال التّام . وامّا کونه تعالی قادرا بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فهو متّفق علیه بین الفریقین الّا انّ الحکماء ذهبوا الی انّ مشیّة الفعل الّذی هو الفیض والجود لازمة لذاته کلزوم سائر الصفات الکمالیّة له فیستحیل الانفکاک بینهما .

قدرت را متکلّمین بصحّة الفعل والترك تفسیر کنند ، وگویند ترك لازم است واقع باشد درزمانی . یعنی حق تعالی درزمانی خلق را ایجاد نکرده بود وبعداززمانی ایجاد کرد . «کان الله ولم یکن معه شیء» . ولی چون قدرت باین تفسیر مستلزم امکان وقوّه است ومنافی وبا وجوب وجود ، حکما و محقّقین از متکلّمین ازاین تفسیر عدول کرده ،

(١) خارج ازمتن + تعالى.

(٢) خارج ازمتن + فی حقه.

گویند قدرت عبارت است از بودن فاعل « بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل » .
وچون این قضیّه شرطیّه‌است وقضیّه شرطیّه نه‌مقتضی وضع مقدّم‌است نه رفع تالی، بلکه ممکن است استثناء احدهما بعینه . پس دراین قضیه می‌توان گفت «لکنّه شاء وفعل ازلا» . پس ترك واقع نباشد . ولکن چون بحیثیتی است که مصداق این قضیّه است قادر باشد . وچون قدرت بتفسیراوّل‌را حکمانفی کرده‌اند متکلّمین بآنها نسبت‌داده‌اند انکار قدرت حق را وگویند حکما قائلند بایجاب حق یعنی صفت ایجاد وخلق لازم‌ذات اوست وتخلّف ناپذیر مثل‌لزوم سایر صفات کمالیّه ، وغافلند ازاین‌که لزوم فعل مستلزم انکار قدرت وایجاب نیست ، بلکه قادراست بتفسیر ثانی .

فمقدّم الشرطیّة الاولی واجب التحقق صدقه ومقدّم الشّانیة ممتنع الصدّق وکلتا الشّرطیّتین صادقتان فی حقّ الباری سبحانه .

شرطیّهٔ اولی عبارت است از « ان شاء فعل » . و مقدّم او « ان شاء » است و چون مشیّت حق واجب است ازبرای ذات و انفکاکش ازوی جایزنیست ازلا و ابدا پس واجب الصّدق باشد . یعنی همیشه خواسته است پس همیشه ایجادکرده وفاعل بوده است . وشرطیّه ثانیه عبارت است از « ان لم یشاء لم یفعل » ومقدّم وی « ان لم یشاء» وچون ترك مشیّت براو تعالی محال است ممتنع الصّدق است و شرطیّتش با هم برحق تعالی صادقند زیراکه او بحیثیّتی است که اگر خواهند کند و اگر نخواهند نکند باآنکه ازلا خواسته وکرده است .

وامّا الصّوفیّة فیثبتون له سبحانه تعالی ارادة زائدة علی الذّات والعلم بالنظام الاکمل .

باید دانست که مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج نیست ، چنانچه مذهب اشاعره است ، ومستلزم قباحتی . بلکه زیادتی بحسب مفهوم وتعقّل است . وظاهراست که مفهوم قدرت که بفارسی‌توانائی‌است غیرازمفهوم ذات وسایر صفات مانند علم‌است که بمعنی دانائی است .

واختیارا فی ایجاد العالم :

این اختیار عبارة اخری از قدرت است اگرچه خالی از اندك فرقی نیست ، زیرا که قدرت مترجم‌است بتوانائی واختیار برگزیدن‌است . ولی چون برگزیدن لازم قدرت است همیشه اورا ردیف قدرت قراردهند . وآن عبارت است ازصدور فعل ازاو بعلم وحکمت وارادت . وبملاحظهٔ اینکه این صفات ثلثه لازم ذات اوست پس اختیار نیز لازم باشد . وباین اعتبارحق‌را موجب توان‌گفت بمعنی لزوم فعل ازبرای اوکه عبارت ازعدم انفکاك است . پس حق مختار باشد نه چون اختیارخلق و موجب باشد نه چون ایجاب خلق که مجبوریّت عبارت ازآن است .

لکن لا علی‌النّحو المتصوّر من اختیارالخلق الّذی هو تردّد واقع بین امرین کلّ منهما ممکن الوقوع عنده فیترجّح عنده احدهما لمزید فائدة او مصلحة یتوخّاها فمثل هذا مستنکر فی حقّه سبحانه لانّه احدیّ الذّات واحدیّ الصّفات وامره واحد وعلمه بنفسه (۱) وبالاشیاء علم واحد ولا یصحّ (۲) لدیه تردّد ولا امکان حکمین مختلفین بل لایمکن ان یکون غیرماهوالمعلوم المراد فی نفسه .

اختیاری که درخلق‌تصوّرشود ترجیح احدالمتساوویین است که مختارمردّد باشد بینهما بجهة فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را ، وچون حق سبحانه و تعالی احدیّ الذّات والصّفاتست و امر و علم او بذاتش وبکلّ اشیاء علم واحد است تردّد براو جایز نباشد ، وویرا دوحکم مختلف ممکن نباشد، بلکه علمش و حکمش و امرش ازلا وابدا واحد است بلکه درنفس‌الامر بجز معلوم و مراد وی ممتنع الوجود است .

فالاختیار الالهی انّما هو بین الجبر والاختیار المفهومین للنّاس وانّما معلوماته سواءٌ قُدِّرَ وجودها اولم یقدّر مرتسمة فی عرصة علمه ازلا وابدا مرتّبة ترتیبا لا اکمل منه فی نفس الامر وان خفی ذلک علی الاکثرین .

---

(۱) خارج ازمتن + بذاته .
(۲) خارج ازمتن + عنه .

چونکه معلومات حق تعالی مرتسم است در عرصهٔ علم وی ازلا و ابدا مرتبا بترتیب « لا اکمل له فی نفس الامر » چه از مرتبهٔ علم خارج بسوی عین شده باشد یا نباشد، بدون تغیّر و تبدّلی ، وعلم وی موجب وجود معلومات است . پس افعال وی از ذاتش تخلّف ناپذیر است بااینکه ذات او باراده وعلم وحکمت مصدر این افعال است. و فعلیکه مسبوق باراده و علم باشد صادق آید درفاعل وی : « کَوْنُهُ بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل » . پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار . پس اختیار الهی واقع است مابین جبر واختیاری که معروف بین النّاس است .

فاولویّة بین امرین یتوهم امکان وجود کلّ منهما انّما هی بالنّسبة الی المتوهّم المتردّد امّا فی نفس (۱) الاله (۲) فالواقع واجب وماعداه مستحیل الوجود .

چون معلولات حق ممکناتند ، وممکن درحدّ استواست بین طرفی الوجود والعدم وترجّح احدالمتساویین مستحیل ، پس (۳) لابدّ است درایجاد ازترجیح وایجاب . ولی این اولویّت و ترجیح نسبت بسوی متوهّم و متردّد است امّا نسبت بسوی حق واجب و ضروری است از جهة تحقّق علّت تامّه وآنچه واقع نیست ممتنع الوجود .

فان قلت قد استدلّ الفرغانی رحمه‌الله فی شرحه للقصیدة التّائیة بقوله تعالی « الم تر الی ربّک کیف مدّ الظّل » ای ظلّ التّکوین علی المکوّنات « ولوشاء لجعله ساکنا » ولم یمدّه علی انّ الحقّ سبحانه لو لم یشاء ایجاد العالم لم یظهر وکان له ان لایشاء فلا یظهر .

حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت بحق واجب دانند، وحال آنکه حق تعالی می‌فرماید « الم تر الی ربّک » الی آخره که در بردارد ، اختیار را باین نحو که حق تعالی ظلّ تکوین را درمکوّنات گسترده واگر می‌خواست نگسترانده ،

(۱) خارج از متن + الامر.
(۲) خارج از متن + تعالی.
(۳) خارج از متن + حق را.

هر آینه ویرا ساکن کرده نمی‌گسترانید . پس تکوین عالم بنابر مشیّت اوست بدون لزوم که اگر می‌خواست نکنند نمی‌کرد . علاوه براینکه اگرحق تعالی نمی‌خواست ایجاد عالم را ظاهر نمی‌شد عالم واز برای اوست نخواستن وعدم ظهور عالم .

قلت قولهم : ان لم یشاء لم یقع صحیح وقد وقع فی الحدیث ومالم یشا لم یکن ولکن صدق الشّرطیّة کما سبق لایقتضی صدق المقدّم ولا امکانه فلا ینافیه قاعدة الایجاب فضلا عن الاختیار الجازم المذکور .

جواب چنان‌است که سابقاً مفصّلا بیان‌شد که قضیّه شرطیّه صادق است بدون صدق مقدّم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند لیکن نسبت ببعض اشیاء ازلا خواسته وکرده است ونسبت ببعض دیگر نخواسته ونخواهد کرد ابدا . پس آن مشیّت باختیار اوست ومنافات با ایجاب ندارد .

فقولهم فی الایجاد الکلّی للعالم کان له ان لایشآء فلا یظهر امّا لنفی الجبر المتوهّم للعقول الضّعیفه و امّا لانّه سبحانه باعتبار ذاته الاحدیّة غنیّ عن العالمین. فالصّوفیّه متّفقون مع الحکماء فی امتناع صدق مقدّم الشّرطیّة الثانیّة .

اینکه درشرع وارد است که وجود عالم منوط بمشیّت حق است و حق راست درایجاد عالم اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را یا بجهة آن است که عقول ضعیفه توهّم جبر نکنند ویا بجهة این است که حق باعتبار ذات احدیّت غنیّ مطلق است وباعتبار این غنی صدور عالم از او واجب نیست .

ومخالفون معهم(۱) فی اثبات ارادة زائدة علی العلم بالنّظام الاکمل لازمة له بحیث یستحیل انفکاکها عن العلم کما یستحیل انفکاك العلم عن الذّات . بقی القول فی انّ الاثر القدیم هل یستند الی المختار ام لا .

اگر مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج باشد باطل است و نه حکما قائلند بدان ونه صوفیّه اگرمراد زیادتی بحسب مفهوم وتعقّل است که صوفیّه قائل بآنند حکما

(۱) خارج از متن + لهم .

نیزمنکر نباشند « فلافرق بین‌المذهبین عندنا » .

ثمّ اعلم انّ المتکلّمین بل الحکماء ایضاً اتّفقوا علی انّ القدیم لایستند الی الفاعل المختار لانّ فعل المختار مسبوق بالقصد الی الایجاد (۱) مقارن لعدم ما قصد ایجاده ضرورة .

یعنی شرط اختیار این است که قصد کنند اوّلا ایجاد امری را که بالفعل معدوم است ، وبعد ازقصد او را ایجادکنند زیراکه امر موجود را نتوان قصد ایجاد کرد ، پس فعل فاعلی مختار نتواند قدیم باشد .

فالمتکلّمون اثبتوا اختیارالفاعل وذهبوا الی نفی الاثرالقدیم .

چون متکلّمین متعبّدند بظواهر شرعیّه قائل شده‌اند باختیار واجب الوجود یعنی او را فاعل مختاردانند بنحویکه سابقا بیان شد و چون اختیار بمعنائیکه آنها قائلند منافی است با قدم اثر لهذا اثرقدیم را نفی کرده‌اند و حکم کرده‌اند بحدوث ما سوی‌الله زمانا وچون خود زمان هم جزء ماسوی‌الله است باید مسبوق بعدم زمانی باشد، لازم آید که برای زمان هم زمان دیگر باشد وهکذا الی غیر النّهایة . لهذا قائل شده‌اند بزمان موهوم وگویند عالم مسبوق است بعدمی که واقع است درزمان موهوم . وچون موهوم درنظرآنها عبارت است از امر انتزاعی ، پس هرگاه سئوال شود ازمنشاء انتزاع گویند منشاء انتزاع زمان موهوم بقاء واجب الوجود است . و ظاهراست که این کلام در کمال وهن است زیراکه منتزع ومنتزع منه را مناسبتی شرط است والّا لازم آیدکه هرچیزی از هرچیزی انتزاعش جایز باشد مثل انتزاع حمار مثلا از جدار و این بالضروره باطل است .

والحکماء اثبتوا وجود الاثر القدیم وذهبوا الی نفی الاختیار .

وامّا حکما نظر بتمامیّت علّت که لازم وجوب وجود است قائل شده‌اند بقدم اثر وعدم مسبوقیّت عالم بعدم زمانی ، و چون قدم عالم منافیست با اختیار فاعل بمعنائی

(۱) خارج از متن + وهو.

که مراد متکلّمین است ، نسبت داده‌اند بسوی حکما نفی اختیارفاعل را . ومتکلّمین گویند حکما واجب الوجود را موجب دانند . ولیکن چون حکما را دراختیار مذهب دیگراست چنانچه سابقا اشاره بدان شد واختیار بدان معنی را منافاتی با قدم اثر نباشد واجب الوجود را تصریح کنند باینکه مختاراست و این نسبت را که متکلّمین داده‌اند از نفی اختیار وایجاب واجب افترا دانند وبرحسب مذاق خود متکلّمین .

وامّا الصّوفیّه فهم جوّزوا استناد الاثرالقدیم الی الفاعل المختار وجمعوا بین اثبات الاختیار والقول بوجود الاثر القدیم بانّهم قالوا افاد الکشف الصّریح انّ الشّیء اذا اقتضی امرا لذاته ای لابشرط زائد علیه وهوالمسمّی غیرا (۱) وان اشتمل علی شرط او شروط هی عین‌الذّات کالنّسب والاضافات فلایزال علی ذلک الامر ویدوم له مادامت ذاته کالقلم الاعلی فانّه اوّل مخلوق حیث لاواسطة بینه وبین خالقه یدوم بدوامه وکانّهم تمسّکوا فی ذلک الی ماذکره الآمدی من انّ سبق الایجاد قصدا الی وجود المعلول کسبق الایجاد ایجابا فکما انّ سبق الایجاد الایجابی سبق بالذّات لا بالزّمان فیجوز (۲) مثله ههنا بان یکون الایجاد القصدی مع وجود المقصود زمانا متقدّما علیه بالذّات . وح جاز ان یکون بعض الموجودات واجبا فی‌الازل بالواجب لذاته مع کونه مختارا فیکونان معا فی الوجود وان تفاوتا فی‌التقدّم والتّاخّر بحسب الذّات کما انّ حرکة الید سابقة علی حرکة الخاتم بالذّات وان کانت معها فی‌الزّمان .

صوفیّه استناد قدیم را بسوی فاعل مختارجایزدانند . یعنی معلوم بود وتکیه براو داشته باشد . پس قول بقدم عالم و اختیارفاعل را جمع کرده‌اند وگویند که هرگاه فاعل درصدور فعل محتاج نباشد بامری زائد برذات اگر چه موقوف باشد صدورآن فعل برشرطی که عین‌ذات وی باشد . یعنی حق تعالی در ایجاد عالم محتاج نیست بسوی غیر خود ولیکن‌صدور عالم ازوی موقوف است برعلم واراده واختیارکه عین‌ذات اوست.

(۱) خارج از متن + بالغیر.
(۲) خارج از متن + کذلک یجوز.

پس لاجرم لازم آید دوام عالم بدوام ذات او ، وتخلّف پذیر نباشد ، پس قدم عالم با معلول اوّل یا اختیار واجب الوجود منافاتی ندارد .

فان قیل انّا اذا راجعنا الی وجداننا ولاحظنا معنی القصد کما ینبغی نعلم بالضّرورة انّ القصد الی ایجاد الموجود محال فلابدّ ان یکون القصد مقارنا لعدم الاثر فیکون اثر المختار حادثا قطعا قلنا تقدّم القصد علی الایجاد کتقدّم الایجاد علی الوجود فی انهما بحسب الذّات . فیجوز مقارنتهما فی الوجود زمانا لانّ المحال هوالقصد الی ایجاد الموجود بوجود قبل .

معترض نظرش بسوی این است که قصد بسوی ایجاد در حال وجود موجود محال است ، زیرا که تحصیل حاصل است وظاهراست که امرموجود را نه ایجاد توان نمود ونه قصد بسوی ایجادآن پس فاعل مختار که بقصد و اختیار ایجاد کند قبل از قصد وایجاد وی فعل واثر او باید معدوم باشد وبعد از قصد وایجاد موجود شود پس لابدّ اثر فاعل مختارحادث باشد ، زیراکه مسبوق است بعدم مقابل یعنی عدم قبل از وجودکه عدم زمانی است ، زیراکه این قبلیّت فعلیّتی است که ممتنع است با وی اجتماع مسبوق یا سابق . ومجیب نظرش بسوی این است که همچنانکه ایجاد شیء عین وجود آن است وفرق بالاعتبار است یعنی وجود اثر را هرگاه ملاحظه کنیم نسبت بسوی اثر ، آن را وجودگوئیم وظاهر است که امرین متّحدین فی الحقیقه والذّات متغایرین بالاعتبار را سبق و لحوق بحسب زمان نباشد ، واگرسبق ولحوق باشد بالذّات باشد . پس همچنین است سبق قصد ایجاد مرایجاد را . یعنی قصد ایجاد بحسب ذات وحقیقت عین ایجاداست و بحسب اعتبار و مفهوم غیر آن . پس همچنان که تقدّم ایجاد بروجود بالذّات است ، تقدّم قصد ایجادهم برایجاد بالذّات باشد . وآنچه ممتنع است قصد بسوی ایجاد موجودی است که قبل ازاین ایجاد موجودباشد که اورا تحصیل حاصل بغیر ذلک التّحصیل گویند واما تحصیل حاصل بنفس ذلک التّحصیل محال نباشد .

و بالجملة فالقصد اذا کان کافیا فی وجود المقصود کان معه و اذا لم یکن کافیا

فقد[1] یتقدّم علیه زمانا کقصدنا الی افعالنا . فان قیل : نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنی القصد جزمنا بانّ القصد الی تحصیل الشّیء والتّأثیر لایعقل الّا حال عدم حصوله کما انّ ایجابه لایعقل الّا حال حصوله وان کان سابقا علیه بالذّات وهذا المعنی ضروری لایتوقّف الّا علی تصوّر معنی القصد والارادة کما ینبغی . قلنا الرّاجع الی وجدانه انّما یدرك[1] قصده و ارادته الحادثه النّاقصة لاالاراده الکاملة الازلیّة ولاشكّ انّهما یختلفان حکما فالاولی لیست کافیة فی تحصیل القصد والمراد ولهذا یتخلّف المراد عنها کثیرا . والثّانیة کافیة ولایمکن تخلّفه عنها فکیف احدیهما عن الاخری .

نظرمعترض بسوی این است که قصد بسوی تحصیل شیء با ایجاب آن شیء مغایر است ازاین جهة که ایجاب مقارن است زمانا با وجود وحصول شیء اگرچه سابق است براو بالذّات . واما قصد بسوی ایجاد و تأثیر در او معقول نباشد مگر درحال عدم آن شیء زیراکه امرموجود بالفعل را نتوان قصد ایجاد کرد . ونظر مجیب بسوی این است که ارادهٔ قدیمهٔ کامله را فرق است با اراده ناقصهٔ حادثه ازاین جهة که ارادهٔ ناقصهٔ حادثه مثل ارادهٔ ما چون کافی نیست دروجود مراد ، ناگزیراست از تقدّم زمانی . ولی ارادهٔ ازلیّهٔ کامله چون کافی است در وجود اثر ناگزیر ازسبق نباشد . بلکه مقتضای تمامیّت و کمال وجوب ترتّب است . یعنی قدم وجود ازمعلول زمانا .

واعلم انّ الصّفات الکمالیّة کالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الی الحقّ سبحانه بملاحظة وحدته الصّرفة و مرتبة غنائه عن العالمین وهی بهذه الاعتبار ازلیّة ابدیّة کاملة لاشائبة نقص فیها و ثانیهما اعتبار انّ نسبة الماهیّات الغیر المجعولة الی نوره الوجودی نسبة المرایا الی ماینطبع فیها ومن شان المتجلّی بصفاته الکمالیّة ان یظهر بحسب المتجلّی لابحسبه فاذا تجلّی فی امرما[2] ظهرت صفاته الکمالیّة فیه بحسبه لابحسب المتجلّی سبحانه فیلحقها النّقص لنقصان المحلّ[3] فالعارف اذا ادرکها یوجد[4]

(١) خارج ازمتن + ادراکه .
(٢) خارج ازمتن + شیء .
(٣) خارج ازمتن + المتجلی .
(٤) خارج ازمتن + بوجدانه .

انّه اضاف النّقص الی عدم قابلیّة المحلّ و اسندها الیه سبحانه کاملة تامّة مقدّسة
عن شوائب النّقص . وان اسندها الیه ناقصة کان هذا الاسناد باعتبار ظهوره فی مجالیه
لابحسب صرافة وحدته . وغیرالعارف امّا اسندها الیه سبحانه ناقصة من غیرتمیّز بعض
المراتب عن بعض اونفاها عنه بالمرّة تعالی‌الله عمایقول الظّالمون علوّا کبیرا .

صفات کمالیّهٔ حق را دو اعتبار است بیک اعتبار لازم ذات وازلی وابدیند،
و باعتبار دیگر حادث . امّا اعتبار اول بملاحظهٔ نسبت آنهاست بسوی حضرت حق
بملاحظهٔ وحدت صرفه وغنای مطلقه ذات حق وباین ملاحظه چون ذات حق کامل من
جمیع الجهات است و صفات کمالیّه وی عین ذات وی ، آن صفات نیز کامل و بری از
شایبهٔ نقصان است ، وامّا اعتبار دوّم چون ماهیّات و اعیان ثابتهٔ اشیاء که ثابتند در
علم وحال آنکه غیرمجعولند وفی‌انفسها معدوم هرگاه نسبت داده شود بسوی نوروجودی
حق تعالی مانندآینه باشند نسبت باشیاء مترائیه درآن . یعنی همچنانکه ملاحظهٔ صورت
مرآتیه را دو اعتبار است : یکی ملاحظهٔ نسبت آن با ذی‌الصّوره ، ودیگری ملاحظهٔ
آن باعتبارآینه . پس لازم آیدکه بعض صفات نسبت داده شود بسوی شخص مترائی که
ذی‌الصّوره عبارت ازآن است . وبعضی بسوی مظهرکه آینه و مرآة حکایت ازآن .
همچنین نور وجودی حق و فیض مطلق را دو اعتبار است : یکی اعتبار اونسبت بذات
حق که غنیّ مطلق وکامل من جمیع الجهات است ، و باین اعتبار جمیع موجودات فضلا
عن الصّفات کامل من جمیع الجهاتند و دارای هیچ نقص وعیبی وقصوری نیستند بلکه
مترائی وظاهرذات حق است . واعتبار دیگرنسبت نور ووجود است بسوی مظاهر و
اعیان ثابته . وآنچه نقص و قصور است باین اعتبار مترائی شود . وگاهی نسبت داده
شود بسوی نفس مظاهرفقط ، وگاهی بسوی ظاهر باعتبار تنزّل و اتّحاد او بامضهر .
پس نقصان منسوب بسوی حق وصفات اونباشند ، بلکه تماما راجع بسوی مظاهر است.

و سرّ آن این است که متجلّی بصفات کمالیّهٔ خویش ظهورش در مجلی بحسب
استعداد مجلی است . نه بحسب کمال متجلّی . چنانچه شمس را تجلّی در مرایای مختلفه

بصغر وکبر وصفا وکدر ولون اصفرواحمر باختلاف است . وچون حکم احدالمتّحدین
دیگریرا می‌گیرد ، پس نسبت این اختلافات را بظهور شمس و مرایا هردو توان داد .
پس عارف هرگاه بوجدان و ذوق وکشف مشاهده‌کند نور وجود را تمام نقایص و
قصورات را نسبت دهد بسوی مجالی و مظاهر ، وتمام صفات کمالیّه را باعتبار تمامیّت و
کمال اسناد دهد بسوی حق . و اگر صفات را باعتبار نقصان نسبت بسوی حق دهند
باعتبار ظهور حقّ است در مجالی ، نه باعتبارصرافت و وحدت ذات . امّا غیر عارف
باعتبار نظر ناقص‌که دارد چه نسبت دهد نقص را بسوی حق ، مثل ملاحده « خذلهم
الله » یا سلب کند از وی بالکلیّه مانند حکما هردو خطاست .

القول فی کلامه سبحانه و تعالی . والدّلیل علی کونه متکلّما اجماع الانبیاء علیه فانّه
تواترعنهم انّهم کانوا یثبتون له الکلام ویقولون انّه تعالی امر بکذا ونهی عن کذا واخبر
بکذا وکلّ ذلک من اقسام الکلام . واعلم انّ ههنا قیاسین متعارضین ؛ احدهما انّ
کلام‌الله تعالی صفة له وکلّما هو صفة له فهو قدیم [فکلام‌الله تعالی قدیم] . وثانیهما انّ
کلامه مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فی‌الوجود وکلّما هوکذلک فهوحادث فکلامه
تعالی حادث . فافترق‌المسلمون الی فرق اربع : ففرقتان منهم ذهبوا الی صحّة القیاس الاوّل .
وقدحت واحدة منهما فی صغری القیاس الثّانی . وقدحت الاخری فی کبریه . وفرقتان
اخریان ذهبوا الی صحّة القیاس الثّانی وقدحوا فی احدی مقدّمتی الاوّل علی التّفصیل
المذکور . فاهل الحقّ منهم من ذهبوا الی صحّة القیاس الاوّل وقدحوا فی صغری القیاس
الثّانی . فقالوا کلامه لیس من جنس‌الاصوات والحروف بل صفة ازلیّة قائمة بذات‌الله
سبحانه هو بها آمرٌ وناهٍ ، مخبروغیرذلک یدلّ علیها بالعبارة او الکتابة اوالاشارة . فاذا
عبّر عنها بالعربیّة فقران او بالسریانیّة فانجیل او بالعبرانیّة فتوراية . والاختلاف فی
العبارات دون المعانی والتّفصیل فی‌هذا المقام انّه اذا اخبرالله [تعالی] سبحانه عن‌شیء او
امر به او نهی عنه او غیر ذالک واداه الانبیآء علیهم الصّلوة والسّلام الی اممهم بعبارات
دالّة علیه ، فلاشکّ انّ هناك امورا ثلثة : معانی معلومة ، وعبارات دالّة علیها معلومة

ایضا؛ وصفة یتمکّن المتکلّم بها من التعبیر عن تلک المعانی بهذه العبارات لافهام المخاطبین.
ولاشکّ فی قدم هذه الصّفة بالنسبة الیه سبحانه وکذا فی قدم صورة معلومیّة تلک المعانی
وامّا العبارات [1] بالنّسبة الیه سبحانه تعالی فان کان کلامه [تعالی] عبارة عن تلک المعانی
فلاشکّ فی قدمه وان کان [عبارة عن تلک المعانی والعبارات فلاشک انها باعتبار
معلومیتها] له سبحانه ایضا قدیمة لکن لایختصّ هذا القدم بها بل یعمّها وسایر عبارات
المخلوقین ومدلولاتها لانّها کلها معلومة لله سبحانه ازلا وابدا . وان کان عبارة عن امر
وراء هذه الامور الثّلثة فلیس علی اثباته[1] دلیل یقوم علی ساق . وما اثبته المتکلّمون[2]
من الکلام النّفسی فان کان عبارة عن تلک الصّفة فحکمه ظاهر و ان کان عبارة عن تلک
المعانی والعبارات المعلومة فلاشکّ انّ قیامها به سبحانه لیس الّا باعتبار صورة معلومیّتها
فلیس صفة برأسها بل هو من جزئیّات العلم و امّا المعلوم ، فسواء کان العبارات او
مدلولاتها فلیس قائما به سبحانه فانّ العبارات بوجودها الاصیل من مقول الاعراض
الغیر القارّة و امّا مدلولاتها فبعضها من قبیل الذّوات و بعضها من قبیل الاعراض القارّة
فکیف یقوم به سبحانه .

قبل ازبیان مقصود، لازم است تمهید مقدّمهٔ . پس بدانکه برهان وقیاس عبارت
است ازمقدماتی که موجب شود حکمی را از برای شیء که قبل از اقامهٔ برهان، ثبوت
آن حکم ازبرای آن شیء معلوم نباشد، و بواسطه این برهان معلوم شود . واین مقدّمات
را قیاس و برهان نامند . وآن حکمی که بواسطه برهان از برای شیء ثابت شود نتیجه
گویند . مثلا «العالم حادث» یکی ازاحکام ومطالب مجهوله است قبل از اقامهٔ برهان و
موضوعش راکه عبارت ازعالم است اصغر گویند و محمولش را که عبارت از حادث
است اکبر ، بملاحظهٔ اینکه غالبا موضوع مندرج است درمحمول یعنی محمول اعمّ است

(۱) خارج ازمتن + قدمه.
(۲) خارج ازمتن + اشاعره.

ازوی، وبجهة اعمیّت مناسبست که اورا اکبر نامند وهمچنین اخصیّت موضوع را مناسب
است که او را اصغر نامند و طریقهٔ اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که
مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد یعنی با اکبر واصغر . چنانچه درحدوث عالم تغیّر
را پیدا کنند که هم مناسب است باعالم وهم مناسب است با حدوث، زیراکه تمام اجزای
عالم آنا فآنادر تغیّر و تبدّل است ، چنانچه مشهود و هویداست . و چون تغیّر عبارت
است ازاینکه حالتی موجود معدوم شود یاحالت معدومی موجود، وحدوث هم عبارتست
از وجود بعدالعدم . پس تغیّر مناسب است با وی . و این امر مناسب را حدّ اوسط
نامند ، و او را دربین اصغر واکبر نهند . پس محمول شود از برای اصغر وگفته شود
«العالم متغیّر» وموضوع شود ازبرای اکبر وگفته شود «کلّ متغیّر حادث» پس دو
مقدّمه حاصل شود یکی «العالم متغیّر» ودیگری «کلّ متغیّر حادث» و مقدّمهٔ اولی را
که مشتمل است براصغر صغری نامند . چنانکه مقدّمهٔ ثانیه راکه مشتمل است براکبر
کبری گویند : وظاهر است که نتیجه بهردو جزئش مندرج است در مقدّمتین که قیاس
عبارت ازآن است بزیادتی حدّ اوسط . پس هرگاه حدّ اوسط را اسقاط کنند ازمقدّمتین
نتیجه باقی ماند . وحدّ اوسط عبارت است از چیزیکه مکرّر است در مقدّمتین مانند
تغیّر که محمول صغری است وموضوع کبری . وهرگاه از قیاس مذکور اسقاط شود
«العالم حادث» باقی ماند .

وهرگاه این مقدّمه محقّق شد گوئیم درمانحن فیه دوقیاس متعارض متصوّر است
یکی «انّ کلام الله تعالی صفة له ، وکلّ ما هو صفة له فهو قدیم» ودیگری «انّ کلامه
مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فی الوجود، وکل ما هومؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة
فی الوجود فهو حادث» . ودراین دوقیاس بطریق استنتاجی که در مقدمه بیان شد معلوم
است که نتیجه قیاس اوّل قدم کلام حقّ است ، ونتیجهٔ قیاس دوّم حدوث آن . چرا
که هرگاه حدّ اوسط را که مکرّر است در مقدّمتین اسقاط کنیم نتیجهٔ قیاس اوّل
«فکلامه قدیم» است ، ونتیجه قیاس ثانی «فکلامه حادث»، وچون نتیجهٔ این دو قیاس

متعارضند اشاعره قائل شده‌اندکه کلام حق تعالی قدیم است ، یعنی قیاس اوّل را امضا کرده‌اند، وقیاس دوّم را ابطال . باینکه کلام اورا ازجنس اصوات وحروف ومؤلّف از اجزای مترتّبهٔ متعاقبة ندانند ، بدین ملاحظه که گویند کلام صفت حق است ، و صفت باید قائم بموصوف باشد، ومتکلّم «من قام به الکلام» است . وچون محال است که حق محلّ حوادث گردد پس کلام او حادث و از جنس اصوات و حروف نتواند بود . وچون متبادر ازکلام، اصوات وحروف است دراثبات قیام کلام بذات حق بتعب افتاده‌اند . وگویند کلام بردوقسم است: کلام لفظی ، وکلام نفسی . امّا کلام لفظی عبارت است ازاصوات وحروف وکلام نفسی مدلول کلام لفظی‌است. که قائم است بنفس متکلّم . وغیرعلم واراده وکراهت است . بجهة اینکه گاهی خبر داده شود ازامر غیرمعلوم بلکه معلوم الخلاف و دراین صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حاصل آنکه علم حاصل نیست . پس معلوم است که کلام نفسی غیر ازعلم است درصورت اخبار از «مالایُعلَم او یعلم خلافه». وهم‌چنین غیر از اراده‌است، بجهة اینکه گاهی امر شود بچیزیکه مراد نباشد، بلکه مراد عدمش باشد . مثل کسیکه امر کند بندهٔ خودرا بچیزی که مقصودش این باشدکه آن غلام را اختیار وامتحان نماید که اطاعت امری کند یا نه . و یا اینکه مقصودش این باشد که آن غلام مخالفت نموده عذرمولی درنزد حضّار درضرب و تأدیب او ظاهر شود . وهمچنین است در صورت نهی برقیاس امر ، که گاهی نهی شود ازچیزیکه مطلوب ترك او نباشد ، بلکه مطلوب فعلش باشد درصورت اختیار و اظهار عذر . پس معلوم شودکه دراین دو صورت از مدلول کلام‌لفظی چیزی درنفس حاصل‌است . وحال آنکه اراده وکراهت دوصورت امر و نهی حاصل نیست . وبراین مدّعا استشهاد بشعری کنند ازعرب که :

«ان الکلام الفی لفؤاد وانّما   جُعل اللّسان علی الفواد دلیلا».

وچون استشهاد بشعر دلالتی برمدّعا ندارد زیراکه شاعرممکن است که باعتقاد فاسدی شعری بگوید وحال آنکه درواقع خلاف آن واقع باشد پس درتوجیه این استشهادگویند

که این شعر دلالت کند براینکه ثبوت کلام نفسی فطری طباع وغریزی نفوس است . پس برمثال کلام نفسی ما ، حق را نیزکلام نفسی باشدکه مدلول کلام لفظی است و قائم بذات حقّ است وقدیم است و از جنس اصوات وحروف نیست . ودلالت براو بکلام لفظی وکتابت واشارت هرسه توان کرد . پس‌اگر بلغت عرب دلالت براوشود اورا قرآن نامند ، وبلغت عبرانی تورية،وبسریانی وانجیل .

وامّا معتزله‌گویند کلام حق حادث است و از جنس اصوات وحروف است . یعنی قیاس ثانی را امضاکرده‌اند وقیاس اوّل‌را ابطال . باین تقریب که کلام صفت حق است ولی صفت لازم نیست قائم بموصوف باشد ، بلکه‌گاهی صادرنیزتواند بود . پس متکلّم من قام به الکلام نیست بلکه من صدر منه الکلام است . پس کلام حق قائم بذات وی نباشد تا لازم آید محلّ حوادث شود . بلکه کلامش را ایجادکند درجسمی ازاجسام خواه ازافراد انسان باشدکه اورا نبی گویند وخواه جسمی‌ازاجسام دیگرمانند شجرهٔ موسی .

روا باشد انا الحق از درختی   چرا نبود روا از نیک بختی .

وکلام نفسی‌را معتزله باطل دانند وگویند دراین صور مستشهد بها غیر از علم بمدلول خبر چیزی درنفس حاصل نباشدکه اوراکلام نفسی نامند درصورت اخبار وامرونهی هرسه اگرچه علم بآن خبرو اراده وکراهت متحقّق نباشد . ولی در نزد اهل تحقیق ، هردوطایفه ازحقیقت کلام حق نیك دورافتاده‌اند . وعلی«ذمتنا تحقیقه فماسیاتی».

ولنذکر فی هذا المقام کلام الصوفیّة لیتّضح انشاءالله تعالی . قال الامام حجّة‌ـالاسلام رحمه‌الله : الکلام علی ضربین احدهما مطلق فی حقّ الباری تعالی . والثّانی فی حقّ الادمیّین . امّا الکلام الّذی ینسب الی‌الباری تعالی فهو صفة من‌صفات الرّبوبیّة . ولاتشابه بین صفات الباری تعالی وصفات الادمیّین . فانّ صفات الادمیّین زائدة علی ذواتهم تتکثّر وحدتهم وتتقوّم انیّتهم بتلك الصّفات و یتعیّن حدودهم ورسومهم بها . وصفة الباری تعالی لاتتّحد ذاته ولاترسمه فلیست اذاً اشیآء زائدة علی‌العلم‌الّذی هوحقیقة

هویته تعالی . ومن اراد ان یعدّ صفات الباری فقد اخطا . فالواجب علی العاقل ان یتأمّل ویعلم انّ صفات الباری تعالی لاتتعدّد ولاتنفصّل بعضها عن بعض الّا فی مراتب العبارات وموارد الاشارات . واذا اضیف علمه الی استماع دعوة المضطرّین یقال سمیع واذا اضیف الی رؤیة (۱) [اعمال العباد] ضمیر الخلق یقال بصیر . واذا اضیف (۲) الی مکنونات علمه فی قلب احد من النّاس من الاسرار الهیّة و دقائق جبروت ربوبیّته یقال متکلّم . فلیس بعضه آلة السّمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الکلام . فاذن کلام الباری تعالی لیس شیئا سوی افادته مکنونات علمه [من اسرار الوهیته (۳) ودقایق ربوبیته] علی من یرید اکرامه کما قال تعالی « فلما جاء موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه » شرفه الله تعالی بقربه و قرّبه بقدسه واجلسه علی بساط انسه وشافهه باجلّ صفاته و کلّمه بعلم ذاته کما شاء تکلّم و کما اراد سمع .

بنابر تقریر غزالی کلام آدمیّین که از قبیل اصوات و حروف است زاید برذات انسانست زیراکه صفات انسانیّه یعنی آنچه حمل برانسان شود مانند حیوانیّت وناطقیّت وجسمیّت وجوهریّت و امثال ذلک که از اجزاء ذات ویند با آنکه متغایر با ذات او هستند باعتباراتیکه جزء غیرکلّ است . حدّ انسان مرکّب از اینها باشد وذاتش متقوّم بدانها وصفاتیکه عارض ذات وی باشد ازقبیل ضحک واستقامت قامت وعرض اظفار ومشی وتعجّب وامثال ذلک که خارج از ذات ویند رسم انسان متحقّق بدانهاست . مراد برسم تعریف بعرضیّات است چنانکه مراد بحدّ تعریف بذاتیّات . زیراکه تعریف بذاتیّات را حدّ گویند و تعریف بعرضیات را رسم . و کلام از قبیل قسم ثانی ازصفات است . امّا صفات حق چون زاید برذات وی نباشند وتعداد وتفصیل نپذیرند پس کلام او که یکی ازصفات اوست غیر از علم که عین ذات اوست چیزی نباشد بلکه همین علم

(۱) خارج ازمتن + اعمال العباد.

(۲) خارج ازمتن + افاض.

(۳) آنچه درقلاب آمده خارج ازمتن است.

است که باعتبارات و اضافات اسامی متعدّده پیدا کند چنانچه هرگاه نسبت داده شود بسوی دعوت مضطرّین سمعش نامند وبواسطهٔ این نحو ازعلم سمیعش خوانند . وهرگاه نسبت داده شود بسوی ضمیرخلق باعتبارشهود آنها بصرباشد وباعتباراین نحو ازعلم بصیر گردد . وهرگاه نسبت داده شود بسوی علوم مکنونه درقلب یکی از افراد ناس یعنی اسرار الهیّه و دقائق جبروت و ربوبیّة کلام گردد . وباین اعتبار متکلّمش گویند . پس ذات حق متبعّض بسوی اجزائی نشود که بعض آن آلت سمع وبعضی آلت بصر وبعضی آلت کلام باشد . پس فی الحقیقة کلام او عبارت باشد ازافاضه وافادهٔ علوم مکنونه بر مکرمین از عباد خویش . چنانچه می‌فرماید : « فلمّا جاء موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه » پس حق تعالی بواسطهٔ قرب وی بسوی او واورا شرافت بخشیده و باجلّ صفات خود اورا ستوده . ولیکن این بیانات هم وافی بمقصود نباشد . چنانچه ازبیانات آتیه مامعلوم خواهد شد .

وفی الفتوحات المکیّة قدس الله سرّ مصدرها: انّ المفهوم من کون القرآن حروفا امران [احدهما] الامرالواحد المسمّی قولا وکلاما ولفظا . والامر الاخر المسمّی کتابة و رقماً وخطاً و القرآن یخط [یکتب ویبسط] فله حروف الرّقم، وینطق به فله حروف اللّفظ ، فلمّا یرجع کونه حروفا منطوقا بها هل بکلام الله الّذی هو صفته او هل المترجم عنه . فاعلم انّ الله [قد] اخبرنا بنبیّه صلّی الله علیه وسلّم انّه سبحانه و تعالی یتجلّی فی القیمة فی صور مختلفة فیعرف ویُنکر ومن کانت حقیقته یقبل التجلّی فلایبعد ان یکون الکلام (۱) بالحروف المتلفّظ بها المسمّاة کلام الله تعالی کبعض (۲) تلک الصّور کما یلیق بجلاله و کما تقول تجلّی فی صورة کما یلیق بجلاله کذلک نقول تکلّم بحرف وصوت کما یلیق بجلاله .

حاصل بیان فتوحات این است که حق را تجلّی بظهورات درجمیع موجودات و

(۱) خارج ازمتن + المتکلم.

(۲) ن. ل + لبعض.

درجمیع مراتب غیبا وشهودا وهمهٔ ظهورات‌را نسبت بوی توان داد بوجهی پس چنانچه
درقیامت تجلّی خواهد فرمود درصورمختلفه که بعض آنها معروف است وشناخته می‌شود
درآنها، وبعضی غیرمعروف . همچنین حق را درصورالفاظ وحروف و ارقام و خطوط
تجلّی است . ومی‌شود که الفاظ مقرّوه ومتلوّه را نسبت بحق داد بنحوی که لایق بجلال
اوست، وگفت کلام‌الله است . وهمچنین است ارقام وحر ف . « وقال رضی‌الله تعالی
عنه بعدکلام طویل : فاذا تحقّقت ما قرّرناه و تبیّنت انّ کلام‌الله تعالی هو هذا المتلوّ
المسموع المتلفّظ به المسمّی قرآننا و تورية و زبورا و انجيلاً » .

بعدازبیان سابق ظاهر است درکمال ظهور که « مابین‌الدفّتین » که عبارت است
ازصورمنقوشه وخطوط مرقومه حقیقهٔ کلام است، اگرچه بحسب ظاهرصادرازخطّاط
و نقّاش است . و همچنین الفاظ وحروف کلام الله است که ظاهر شده است درصور
عرضیّه وکیفیّت مسموعه . چنانچه در اوّل صور عرضیّه مبصره بود . بلکه گوئیم
صور عقلیّه که عبارت است از معانی این کلمات و الفاظ که متحقّق است در صدور
مؤمنین ، نیز قرآن وکلام‌الله است . چنانچه فرمود « انّه لفی صدور المؤمنین » ونسبت
این مراتب بقوّت و ضعف وکمال ونقص است . و برترتیبی که ذکرشد هرمرتبهٔ فوق
مرتبهٔ دیگر است . و همچنین بالا می‌رود درالواح عالیه وکتب سماویه عینیّه و مظاهر
معنویّه : « الی ان یصل الی الحق الاوّل والکلام الذّاتی الّذی هوعین ذات الحق» .

وقال الشّیخ صدرالدّین‌القنوی قدّس‌الله سرّه فی‌تفسیرالفاتحة : کان من جملة مامنّ
الله تعالی علی عبده اراد به نفسه ان اطلعه علی بعض اسرار کتابه‌الکریم الحاوی علی کلّ
علم [1] جسیم واراده انّه ظهرعن مقارعة غیبیّته واقعة بین‌صفتی‌القدرة والارادة منصبغا
بحکم ما احاط به العلم فی المرتبة الجامعة بین الغیب والشّهادة ، لکن علی حکم ما اقتضاه
الموطن والمقام وعینه حکم المخاطب وحاله ووقته بالتّبعیّة والاستلزام » .

استشهادی است موافق بیان فتوحات و اشاره بسوی اینکه کتاب‌الله الکریم

(١) خارج ازمتن + اسر.

مشتمل است برعلوم جسیمهٔ عظیمه، ونیز اشاره است بسوی اینکه از ترکیب صفت
قدرت وارادت واصطکاك بینهما اسمی دیگرمتولّد شده . دراین حال حق منصبغ‌است
بحکم معلوم درمرتبهٔ جامعه بین الغیب والشّهاده ولی این ظهور و تجلّی بحسب اقتضای
موطن و مقام است که درهرمرتبه و هر وقتی و هرحالی بنحوی ظهور نماید وآن کلام
حق باشد .

والّذی یظهر من کلام هؤلاء الاکابر انّ الکلام الّذی هوصفته سبحانه لیس
الّا [1] افادته وافاضته مکنونات علمه علی‌من یرید اکرامه وانّ الکتب المنزّلة المظومة
من‌الحروف و [ال] کلمات کالقرآن وامثاله ایضا کلامه لکن من بعض صورتلك الافادة
والافاضة ظهرت بتوسّط العلم والارادة والقدرة فی البرزخ الجامع بین الغیب و الشّهادة
[اعنی [2]] عالم المثال من [3] مجالیه الصّورة المثالیّة کما یلیق به سبحانه . فالقیاسان
المذکوران فی‌صدر المبحث لیسا بمتعارضین فی‌الحقیقة فانّ المراد بالکلام فی‌القیاس‌الاوّل
الصّفة‌القائمة بذاته سبحانه وفی‌الثّانی ماظهرفی‌البرزخ من بعض‌المجالی‌الالهیّة والاختلاف
الواقع بین فرق المسلمین [انما [4] هو] لعدم الفرق بین‌الکلامین والله سبحانه اعلم .

حاصل این است که ازکلمات این اکابر چنین استفاده می‌شود که کلام حق نیست
مگر افاضه و افادهٔ علوم مکنونه و اسرار مخزونهٔ غیبیّه برکسیکه اراده اکرام ویرا
دارد واین کتب منزّلهٔ منظومه یعنی مجموعه ازحروف وکلمات مانند قرآن و سایرکتب
سماویّه همه کلام الهی باشند لیکن عبارت باشند ازبعض صورآن افاده وافاضه که ظاهر
شده است بتوسّط علم و اراده وقدرت درعالم برزخ که واقع است دربین عالم غیب و
عالم شهادة . وظهورکلام در این عالم درصورت مثالیّهٔ مقالیّه است . پس دو قیاس

(١) خارج ازمتن + سوی.
(٢) جملهٔ داخل کلوشه خارج از متن.
(٣) خارج ازمتن + بعض.
(٤) جملهٔ داخل کلوشه خارج ازمتن .

که درصدرمبحث اشاره بدان شد فی‌الواقع وفی‌الحقیقه تعارض وتنافی ندارند ، زیراکه مراد ازکلام در قیاس اوّل صفتی است، که قائم بذات حق است . و درقیاس ثانی ظاهر درعالم برزخست دربعضی ازمجالی الهیّه . وهریک ازکلامین را لازمی است علیحده و اختلافی که درفرق مسلمین واقعست ازجهة عدم تمیّز بین‌الکلامین است .

وقال بقضهم فی قوله تعالی : « واذ قال ربّک للملآئکة انّی جاعل فی الارض خلیفة » ! علم انّ هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم الّتی یقع التّقاول فیها . وان کان واقعا فی‌العالم المثالی فهوشبیه بالمکالمة الحسیّة . وذلک بان یتجلّی لهم الحقّ تجلّیها مثالیّا کتجلیّه لاهل‌الاخرة بالصّور المختلفة . کما نطق به حدیث التّحول . وان کان واقعا فی عالم الارواح من حیث تجرّدها فهو کالکلام النّفسی [1] فیکون فی قول‌الله لهم القاؤه فی قلوبهم المعنی المراد . ومن هذا یتنبّه الفطن علی کلام‌الله تعالی ومراتبه . فانّه عین المتکلّم فی‌مرتبته ومعنی قائم به فی‌اخری کالکلام النفسی ، وانّه مرکّب من الحروف والالفاظ و معبّر بها فی عالمی [2] المقالی والحسّی بحسبها .

استشهادی‌است ازبرای صحّت قیاسین مذکورین زیراکه این مقاوله بحسب عوالم مختلف باشد . چنانچه اگر در عالم مثال واقع باشد شبیه بمکالمهٔ حسیّه باشد . چنانچه حق تجلّی فرماید بصورتی مثالیّه و با ملائکه تکلّم نماید برحسب اقتضای آن نشأ ، و اگردرعالم ارواح واقع شود مانند کلام نفسی‌است که قائم بنفس باشد . ومراد ازتکلّم ومقاوله حق با ملائکه القای معنی مراد است درقلوب آنها . پس کلام گاهی عین متکلّم باشد درمرتبه وی . وگاهی معنائی باشد قائم بذات او باشد در مرتبهٔ دیگر ، وگاهی مرکّب ازحروف واصوات درعالم مقالی وحسّی .

تتمیم و تکمیل : تحقیق درمسئله کلام این است که لازم نیست کلام مرکّب از اصوات وحروف باشد در جمیع احوال ودرجمیع مراتب ونسبت بجمیع متکلّمین، بلکه

(۱) خارج ازمتن + والنفث الالهامی.

(۲) خارج ارمتن + المثال.

عبارت است از مُعْرِبْ ازما فی‌الضّمیر ، یعنی‌چیزیکه اعراب واظهار کند ازآنچه در ضمیرمتکلّم است ازبرای مخاطب ، سوای اینکه بلفظ باشد یا بکتَبْ، باشد یا باشاره . هرچه ما فی‌الضّمیر را اعلان و اظهار نماید کلام است و حقیقت کلام جزاین نباشد . و اینکه اصوات و حروف را کلام نامیده‌اند بجهة سهولت توسّل بآن است ، و بجهة اختصار وجری عادت است برآن . والّا فی الحقیقة اشارتی که معرب ازما فی الضّمیر باشد یاکتابتی که چنین بود نیزکلام است . لهذا کلام نسبت بهرمتکلّمی چیزی باشد، کلام هرکسی بحسب خصوصیّت ذات او اختصاصی یابد . چنانچه امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه می‌فرماید : « انّما امره اذا اراد بشیء ان یقول له کن فیکون بلاصداء یسمع ولا ندآء یقرع » .

وتحقیق این مطلب این‌است که حق را درمقام ذات خویش احاطهٔ علمیّه‌است بتمام اشیاء واحکام آنها . وما فی الضّمیر حق عبارت از همین احاطهٔ علمیّه است، که هرگاه اظهار واعراب ازآن شودآن معرب راکلام گویند . پس کلام حق‌عبارت‌است ازایجاد حق اشیاء را ، زیراکه ایجاد اشیاء برطبق علم اوست وبوجود اشیاء مافی‌الضّمیر اواظهار واعلان شود . چنانچه وجود منبسط که اورا فیض مقدّس ووجود مطلق وحقّ مخلوق به وامثال ذلک نامند. نفس رحمانی وکلمهٔ کُنْ وجودیّه نیزگویند . یعنی‌چنانچه انسان از ما فی‌الضّمیر خود بصوتی کندکه در بدو صدور ساذج است و متعیّن بتعیّن حروف وکلمات‌نیست . وبعبارة اخری بحسب ذات مطلقه وحقیقت ساذجه متعیّن بهیچ تعیّنی ازتعیّنات حرفیّه نیست ، ودراین مقام اورا نفس‌نامند . وبوصول وی درمقاطع فم و اصطکاک او با هریک از مخارج متعیّن بتعیّنی شود وازاو حرفی صورت بندد ، و بترکیب حروف ، کلمات تألیف یابند و بکلمات مؤلفّه اظهار از مافی‌الضّمیرخود کند . همچنین حق تعالی دراظهارازمافی‌الضّمیرخود تجلّی کند بفیض مقدس که بحسب ذات، متعیّن بهیچ تعیّنی ازتعیّنات مراتب متنزّله امکانیّه نیست ، بلکه ساذج ومطلق است. و بجهة تشبیه با تَنَفّس انسانی او را نفس رحمانی نامیده‌اند . و پس از اصطکاک وی با

ماهیّات امکانیّه وتنزّل وی درمراتب نزولیّه متعیّن شود بتعیّنات اشیاء ، که آنها را حروف و کلمات نامند . و بواسطهٔ آنها از مافی‌الضّمیر حق اعلان واظهارشود. چنانچه حضرت رضا سلام‌الله علیه می‌فرماید : « قدعلم اولوالالباب انّ ما هنالک لایعلم الّا بما ههنا » . پس دانسته شدکه این عالم بحذافیره کلام حق است ، و مُعرب ازمافی‌الغیب . و از برای او مراتبی است بحسب تنزّلاتی که لازمهٔ نشأت این عالم است . و تنزّل وی بحدّی رسدکه ما فی صدور المؤمنین را کلام حق توان گفت ، آیهٔ «لفی صدورالمؤمنین». وانّنزل ازآن الفاظی است که صادر شود از قرّاء وانزل از او نقوشی است که مکتوب گردد درقراطیس وکراریس .

و باید دانست که فرق میان کلام و کتاب اعتباری است . همان چیزراکه کلام گویند باعتباری کتاب نیز گویند . بیانش اینکه وجودات اشیاء باعتبار انتسابشان بحق ، وملاحظهٔ قیام صدوری آنها بوی، کلام است . و باعتبار انفسها وعدم ارتباطشان بحق کتابند . وهمچنانکه از برای کلام مراتبی است همچنین ازبرای کتاب نیزباشد . چنانچه وجود عقول مجرّده را امّ الکتاب گویند . چنانچه فرموده است: «وعنده امّ الکتاب». باعتباراتیکه وجودآنها وجود جمعی وکلّی واجمالی کلّ اشیاء است . وسایراشیاء متولّد ازآنها وتفصیل آن اجمالند . ووجود نفوس کلیّه راکتاب مبین نامند، باعتبارآنکه آنچه درعقول باجمال است در نفوس مفصّل و مبیّن وظاهراست . ونفوس متعلّقهٔ بابدان، یعنی منطبعهٔ دراجسام را کتاب محو و اثبات نامند . « یمحو الله مایشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب » . وهمچنین تا برسد بمکتوب مابین الدفّتین همه کتب الهیّه‌اند .

وحاصل این است که کتاب حق بردوقسم است: کتاب تکوینی ، وکتاب تدوینی. امّاکتاب تدوینی عبارت است ازکتب منزله برانبیاء علیهم‌السّلام که مکتوب ومنقوش است دردفاترواوراق بحسب لغات مختلفه ، که از جملهٔ آنها قرآن مجید است . وکتاب تکوینی نیز بردو قسم است : کتاب آفاقی ، وکتاب انفسی . امّاکتاب آفاقی ، اشاره بدان کتبی است که اشاره بدان شد یعنی امّ الکتاب ، وکتاب مبین ، وکتاب محوواثبات . و

کتاب انفسی نیز بر دو قسم است : کتاب علیّینی ، وکتاب سجّینی . « انّ کتاب الابرار لفی علّیین وانّ کتاب الفجّار لفی سجّین » . وتحقیق این مطلب زیاده براین موکول است برکتب مفصّله .

[القول] فی بیان انّ لاقدرة للممکن : ذهب الشّیخ ابوالحسن الاشعری الی انّ افعال العباد الاختیاریّة واقعة بقدرةالله تعالی وحدها . ولیس بقدرتهم تاثیر فیها بل‌الله سبحانه اجری عادته بانّه یوجد فی العبد قدرة و اختیارا . فاذا لم یکن هناک مانع اوجد فیه فعله المقدور مقارنا لها ، فیکون فعل العبد مخلوقا لله تعالی وابداعا واحداثا . ومکسوبا للعبد . والمراد بکسبه ایّاه مقارنته لقدرته وارادته من غیر ان یکون منه تاثیر یدخل فی وجوده سوی کونه(۱) محلّا له . وقال الحکماء : هی(۲) واقعة علی سبیل‌الوجوب وامتناع التخلّف بقدرة یخلقها الله تعالی (۳) .

معتزله را اعتقاد است که ازبرای قدرت عباد درصدورافعالشان تأثیر ومدخلیّتی است ، بلکه استقلال درتأثیر . فلهذا افعال عبادرا نسبت بعباد دهند وحق را بهیچوجه مؤثّر ندانند وازاین‌جهة عباد را درافعال مستحقّ ثواب و عقاب دانند چرا که اگر امتثال اوامرالله کرده مستحق‌ثواب‌است واگرعصیان نموده مستحقّ عقاب . پس‌ثواب وعقاب‌را فرع اختیار واستقلال وتأثیر درافعال دانند، زیراکه اگردرافعال مجبورباشند وبقدرت و اختیارشان صادر نشود ، بلکه فعل حق باشد ، یا درافعال مجبور باجبار حق

(۱) خارج ازمتن + کون العبد.

(۲) خارج ازمتن : ای افعال العباد.

(۳) درحاشیه قال الشیخ فی‌الفتوحات : معنی الکسب تعلق ارادة العبد بفعل دون غیره فیوجده الاقتدار الالهی عند هذا التعلق یسمی ذلک کسباً (عمادالدولة).

(درحاشیه) ـ معلوم باشد که چون نسخهٔ درة الفاخره کمیاب و صحیح آن کمتر بود، نسخهٔ بدست آورد و احتیاطاً مقابله نمود و زواید و اختلاف را بخط خود نوشت. حرره اقل المربوبین عمادالدولة بن عمادالدوله طاب ثراه فی محرم سنه ۱۳۱۶ هجری در دارالخلافه تهران

باشند ، ثواب و عقابشان قبیح باشد . و مجازات معنی نخواهد داشت . بلکه تکلیف و ارسال رسل وانزال کتب همه فرع قدرت واختیار عباد است درافعال . واّلا همهٔ اینها لغو بودی و از این جهة که افعال را مستند بقدرت عباد دانند خود را اصحاب عدل نامیده‌اند . چرا عدل را هم از فروعات این مسئله دانند زیرا که عدل عبارت است از مجازات بحسب استحقاق . واشاعره قائلند باینکه قدرت عباد را بهیچوجه مدخلیّتی در افعالشان نیست ، بلکه تمام‌آثار و افعال را از تمام موجودات مخلوق حق دانند وگویند عباد دراین افعال مجبورند ، وچون محلّ وجود این افعال باشند آنها را کاسب‌گویند : یعنی قدرت‌آنها باآنکه مؤثّر نیست درافعالشان ، مقارن است با افعالی که بقدرت حق موجود شده . وثواب وعقاب را متفرّع برطاعت وعصیان ندانند بلکه‌گویند «یفعل‌الله مایشاء ویختارمایرید» «ولا یسئلُ عما یفعل وهم یسئلون» . و «کلّ شیء من الظریف ظریف» . «هرآن‌چه‌زیبا کند زیبابود» . هرکه‌راخواهدعقاب کند ، اگرچه مستحق‌نباشد. وهرکه را خواهد ثواب دهد اگرچه مستوجب نباشد . . .

وشواهد نقلیّه براین دعوی وارد است ، ازقبیل «خلقکم وماتعلمون» . و «طوبی لمن اجریت الخیرعلی‌یدیه» و «ویل لمن اجریت‌الشّرعلی یدیه» . که‌درحدیث قدسی است . ارامیرالمؤمنین صلوات‌الله وسلامه علیه سائلی سؤال کرد که‌آیا افعال خودرا مالکم یانه؟ فرمود مالکیّت تو یا باستقلال است پس لازم آیدکه مالک الملکی غیراز حق یافت شود ، و اگر بمداخلهٔ حقست لازم آید که شریک حق باشی . پس تو را بهیچوجه مدخلیّتی درافعال نیست . وروایتی‌که ازحضرت رسول صلّی‌الله علیه وآله وارداست که «القدریّة مجوس هذا الامّة» . اشاعره نسبت دهند آنرا بمعتزله بملاحظهٔ اینکه قائلندکه افعال بقدرت عباد موجود شود . پس قدریّه باشند وچون خود را مستقل در فعل دانند درمقابل حق ثنوی مذهب باشند . وازاین‌جهة آنها مجوس این امّت خوانده شده‌اند ، زیراکه مجوس ثنوی مذهبند ، چه دو مؤثردرعالم قائلند : یکی نور ، و دیگری ظلمت . وبعبارة اخری یکی یزدان ، و دیگری اهرمن . وآنها را مفوّضه‌گویند ، چرا

که‌گویند حق افعال عباد را تفویض بخودشان‌کرده . و معتزله این روایت را تاویل براشاعره کنند . وگویند: چون افعال عباد را اشاعره مخلوق حق دانند وگویند بقدرت حق موجود شود ، ازاین جهة قدریّه باشند . ودورنیست مجوسیّت را باین اعتبارثابت کنندکه خودرا درمقابل حق موجودی وچیزی دانند . واثنینیّت بدین واسطه متحقّق شود . ولی‌آنچه بنظرمی‌رسد بهمین ملاحظه هردومجوسی وثنوی مذهبند . واشاعره قائل بجبر ، ومعتزله قائل بتفویض‌اند . ودراخباراهل بیت صلوات‌الله علیهم اجمعین وارداست که «لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین» . واجمال بیانش این‌است‌که عارف را دو نظراست نظرتوحید ونظرتکثیر اگربنظرتوحید درموجودات نظرکند غیرازحق‌وصفات ذاتیّه حق چیزی‌را نه‌بیند وگوید «لامؤثّر فی‌الوجود الّا الله وهوالاوّل والآخروالظاهر والباطن وهوبکلّ شیء علیم» .

مجموعهٔ کون را بقانون سبق	کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که نخواندیم وندیدیم در او	جزذات حق وصفات ذاتیّهٔ حق.

پس باین ملاحظه واین‌نظر نه‌عبادی باقی‌ماند ، ونه قدرتهای‌آنها . چه جای‌آنکه منشاءآثار باشند بمدخلیّت یا استقلال . واگر بنظر تکثّر . موجودات را ملاحظه کند همهٔ اشیاء را مشاهده نماید وآثارهریک را بخودشان نسبت دهد و افعالشان را صادر بقدرت واختیارخودشان بیند ، واین افعال‌را منشأ ثواب وعقاب یابد . پس‌نه جبرباشد چنانچه اشاعره‌گویند ، ونه تفویض چنانچه معتزله ، بلکه امری است برزخی وبین بین ومتوسّط بین‌الامرین . وظاهراست‌که برزخ را حکم طرفین است . یعنی‌ذوجنبتین وقابل ملاحظتین‌است . پس بنظری تفویض نماید ، وبنظری جبر ، ودرواقع هیچیک نباشد. وفهم‌این مطلب محتاج‌است بسوی دقّت نظر ولطافت ذهن وصفای نفس واینکه حکما گویند افعال عباد واجب الصّدوراست یعنی‌اوّل اختیارحادث شده پس ازآن فعل‌لازم الصّدورشود . واین وجوب راگویند منافی اختیارنیست بلکه «الواجب بالاختیارلاینافی الاختیار» مؤیّد همین مطلب است . وگویند چون افعال اختیاریّه لابدّ است ازاختیار

hand, a copyist may overlook glosses consisting of only a few words. It might also be argued that these 12 glosses are not authentic, and that that is the reason they occur in so few of the manuscripts. This argument can be countered, hewever, by the fact that all 12 occur in Yahuda 3872, the most authoritative of the manuscripts.

5These are the commentaries described in Section V of the Introduction.

سابق وبدین واسطه آنها را اختیاری گویند وجبر معنی ندارد . ولی چون آن اختیار نشود که حادث شود باختیاری دیگر ، مگر اینکه منتهی شود بسوی اختیار واجبی ، وا لالازم آید تسلسل وچون تسلسل باطل است پس باید آن اختیار اختیاری نباشد ، بلکه لازم الصّدور باشد ، و پس ازصدور اختیار لازم فعل لازم الصّدور گردد . پس فعل باینکه اختیاری است واجب الصّدور است ، و واضح شد که وجوب صدور منافی با اختیار نیست بلکه مؤکّد آن است .

Section V

[1]For the author see Brockelmann, *Geschichte*, II, 505, Supplement II, 520; and al-Ziriklī, *al-Aᶜlām*, I, 28.

[2]See Vol. I, p. 35.

[3]See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

[4]For the author see Brockelman, *Geschichte*, Supplement, II, 619. For the work itself see Brockelmann, *op. cit.*, II, 266, Supplement, III, 1271; and al-Baghdādī, *Īḍāḥ al-Maknūn*, I, 567.

[5]See Muḥammad Asᶜad Ṭalas, *al-Kashshāf ᶜan Makhṭūṭāt Khazā'in Kutub al-Awqāf*, p. 277.

[6]See the description of this manuscript in Section VI of the Introducton, p.

[7]He is also the author of a gloss on al-Taftāzānī's commentary on *al-ᶜAqā'id* of al-Nasafī (See Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, I, 759), of a Persian *tafsīr* on *sūrah* 108 of the Qur'ān, and of another work, in Arabic, entitled *Risālat Abḥāth* (See Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, p. 471).

[8]See *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 168.

[9]See Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, I, 583-584.

Section VI

[1]See Section III of Introduction, p.

[2]*Gâmii de Dei Existentia et Attributis Libellus "Stratum Solve!" sive "Unio Pretiosus."* Pars Prior. Prolegomena una cum capitibus selectis in Latinum sermonem translatis. Dissertatio quam ad summos in philosophia honores auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in alma litterarum Universitate Fridericia Gulelmia Rhenana rite impetrandos scripsit et una cum sententiis controversis die X mensis Martii a. MDCCCLXXIX hora XII

publice defendit Jacobus Ecker. Bonnae.

The translation, which includes only paragraphs 1-3, 27-29 and 60-71 was based on five manuscripts: Warner 702(3), Warner 997(1), Warner 723(2), Gotha 87(7) [See Pertsch, *Die arabischen Handscriften*, p. 156], and Loth 670. With the exception of the Gotha manuscript, all of these have been used in the preparation of the peresent edition.

[3]See Brockelmann, *Geschichte* II, 505, Supplement, II, 520; and al-Ziriklī, *al-Aᶜlām*, I, 28.

[4]See Brockelmann, *Geschichte*, II, 514, Supplement, II, 535.

[5]*Op. cit.*, II, 514, Supplement, II, 534.

[6]See ᶜAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *Nuzhat al-Khawāṭir*, V, 301.

[7]Al-Kūrānī, *al-Amam*, pp. 107-108.

[8]See his *Handlist of Arabic Manuscripts*, pp. 41,52,341,354, 439.

[9]See Brockelmann, *Geschichte*, II, 556; and G. W.J. Drewes, "Sech Joesoep Makasar" *Djawa*, 1926, No. 2, pp. 83-88.

Section VII

[1]See Section III of the Introduction.

[2]This exception might be explained as a case of the glosses from a manuscript of the long version being added later to the margins of a copy of the short version. Since none of the glosses refer to the supplemental paragraphs of the long version, a copyist interested only in adding the glosses to his own copy might not notice the additional paragraphs at the end of the manuscript from which he was copying.

[3]The exceptions are Gloss 15, which appears in Yahuda 5930, Glosses 23 and 25, which appear in Warner Or. 702(3), Gloss 41, which appears in Loth 670, and Gloss 43, which appears in Yahuda 3179.

[4]Other explanations for the reduced occurrence of these 12 glosses are, of course, possible. Glosses may be left out by a copyist because they are too long to fit into the space available in the margin. On the other

the year 873, the year of his accession, and 877, the year al-Jāmī was unjustly accused of having ridiculed Shīʿite beliefs because of what he was alleged to have written in this work.

[5]For a detailed description of the *Haft Awrang* and the three *dīwāns* see Browne, Literary History, III, 516-548; and Ḥikmat, *Jāmī* pp. 183-203 and 207-212.

[6]Vol. XVI, New Series, Oriental Translation Fund. Reprinted with Additions and Corrections. London 1928.

[7]Printed in the margin of ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī's *Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥall Kalimāt al-Fuṣūṣ*, Cairo 1304-1323.

[8]Lithographed in Bombay in 1307.

[9]See my edition and translation of this work, "Al-Jāmī's *Treatise on Existence*," in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany, 1975.

[10]See Storey, *Persian Literature* I, 954-959.

[11] See Brockelmmann, *Geschichte*, I, 369, Supplement, I, 533; and Browne, *Literary History*, III, 514.

[12]See Browne, *Literary History*, III, 515.

Section III

[1]The *muḥākamah* was a genre of writing in which the author compared two opposing points of view or positions and then attempted an adjudication or possibly a reconciliation between them. Probably the most famous work of this type was Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamāt*, in which he attempted to reconcile the opposing views of Fakhr al-Dīn al-Rāzi and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī as expressed in their respective commentaries of Ibn Sīnā's *Ishārāt*.

[2]The six questions referred to here are apparently those pertaining to God's existence, His unity, His knowledge, His will, His power, and His speech, all of which are dealt with in the original or short version. The long version includes two additional questions dealing with the impotence of contingent being and the emanation of multiplicity from unity.

[3]Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nuʿmānīyah*, I, 390-391.

[4]The first nine of these questions are treated in the original version whereas the last two are dealt with in the supplemental paragraphs of the long version. The nine questions treated in the original version can be reduced to the six questions mentioned in *al-Shaqā'iq al-Nuʿmānīyah* by combining the two questions dealing with God's knowledge, considering the question of the dependence of an eternal effect on a free agent as part of the question of God's power, and considering the question of God's attributes in general as a preface to the following questions dealing with the attributes in detail.

[5]Insofar as has been possible the sources of all quotations and paraphrases, whether acknowledged by al-Jāmī or not, have been indicated in the notes to the translation of *al-Durrah al-Fākhirah* and the *Glosses*.

[6]See his *Khātimah*, British Museum MS Or. 218, fol. 172b.

[7]Ecker, *Gâmii de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26.

[8]Al-Kūrānī, *al-Amam li-Īqāẓ al-Himam* p. 107.

Section IV

[1]The principal source for al-Lārī's life is al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 163-173. Other sources include Bābur's *Bābur-nāma*, pp. 284-285; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā*, p. 84; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, p. 153; and al-Lāhawrī, *Khazīnat al-Aṣfiyā*, I, 598.

[2]The name of a city and district in the province of Fārs. See G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 291.

[3]See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958.

[4]See Brockelmann, I, 369, Supplement, I, 533.

[5]See Brockelmann, *Geschichte* I, 787. A copy of this work is to be found on folios 15b-33b of MS Loth 670 in the India Office Library. See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

[22]Al-Jāmī's letters to ᶜUbayd Allāh al-Aḥrār are preserved in his *Risālah-i Munsha'āt*. See Ḥikmat, *Jāmī*, p. 205.

[23]As, for example, in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 158), in his *Tuḥfat ul-Aḥrār* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 384), and in his third *Dīwān (Khātimat al-Ḥayāt)*. See Ḥikmat, *Jāmī*, pp. 72-76.

[24]See Storey, *Persian Literature*, I, 789-795.

[25]See Bābur, *Bābur-nāma*, pp. 283-292.

[26]The passage in question is entitled "Dar bayān-i ānkih akthar-i khalq-i ᶜālam rūy-i parastish dar mawhūm wa-mukhayyal dārand", which may be translated "In explanation of the fact that most of the people of the world have the object of [their] worship in their own imagination and fancy". See al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 52.

[27]See al-Ziriklī, *al-Aᶜlām*, VII, 280, and autograph No. 1240 opposite p. 273; and Brockelmann, *Geschichte*, II, 120, Supplement, II, 116.

[28]He is perhaps to be identified with a certain ᶜAṭā' Allāh al-ᶜAjamī whose biography is given in Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah*, I, 334.

[29]The *ashrafī* was a gold coin first issued by the Mamlūk sultan, al-Ashraf Barsbāy, and weighing about 3.41 grams or .11 of a troy ounce. See Bacharach, "The Dinar Versus the Ducat", *IJMES*, IV, 77-96. Five thousand *ashrafīs* would therefore weigh about 17,050 grams or 550 ounces.

[30]See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah*, I, 390-391.

[31]Two letters of Bāyazīd II to al-Jāmī with al-Jāmī's answers are preserved in Farīdūn Beg's *Munsha'āt al-Salāṭīn*, I, 361-364. See Ḥikmat, *Jāmī*, pp. 44-47.

[32]See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah*, I, 389-390.

[33]For the description of his tomb, see Ḥikmat, *Jāmī*, pp. 214-228.

Section II

[1]No complete or exhaustive list of al-Jāmī's works has yet been compiled. One of the problems facing the compiler of such a list is that al-Jāmī seems to have given definite titles only to his major works. Consequently, the titles of his minor works often differ from copy to copy, each title being based on a different key word or expression to be found in the intitial paragraphs of the text. Accurate identification of a copy of a particular work must, therefore, be based on the beginning lines of the work at least, if not on the entire text.

The most thorough lists compiled to date are the following:

1. The description of MS No. 894, containing 37 of al-Jāmī's works, given by Sachau and Ethé in their *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, pp. 608-615.

2. The description of MS No. 1357, containing 22 of al-Jāmī's prose works, given by Ethé in his *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 762-765.

3. The list compiled by A.T. Tagirdzhanov on pp. 311-318 of his *Opisanie Tadzhikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU.*

4. ᶜAlī Aṣghar Ḥikmat's description of al-Jāmī's works on pp. 166-213 of his book, *Jāmī*.

5. The list of printed editions and translations of al-Jāmī's works on pp 26-35 of Edward Edwards *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*.

[2]See fol. 172b of British Museum MS Or. 218.

[3]See pp. 86-67.

[4]This is the date given in the colophon of the first *daftar* on p. 183 of Āqā Murtaḍā's edition of the *Haft Awrang*. Although al-Jāmī often mentioned the date for the completion of a work, usually in its last lines, he did not do so in the case of this work. However, since the first *daftar* is dedicated to Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, it must have been written between

life given here is based on al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 133-163; and al-Lārī's *Khātimah*, especially fols. 156b-158b, 170a-170b, and 172a-173b.

[3]The shorter commentary by Sa^cd al-Dīn al-Taftāzānī on *Talkhīṣ al-Miftāḥ*, an abridgement of the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-^cUlūm* by Jamāl al-Dīn al-Qazwīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 352-354.

[4]Any one of several commentaries on the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-^cUlūm*. See Brockelmmann, *loc. cit.*

[5]The longer commentary of al-Taftāzānī on al-Qazwīnī's *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. See Brockelmann, *loc. cit.*

[6]His full name was Shihāb al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Rūmī. See al-Ziriklī, *al-A^clām*, VIII, 282; Brockelmann, *Geschichte*, II, 275; Tāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah*, I, 77-81 (under the biography of his grandfather, Maḥmūd). The year 815 given as the date of his death by Brockelmann is clearly an error. Al-Ziriklī places his death at about 840. Since he worked on the famous *zīj* of Ulugh Beg after Ghiyāth al-Dīn Jamshīd's death in 832 (or 833 according to some sources), but died himself before the *zīj* was completed in 841, his death could only have occurred within this period. See Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, pp. 259-289; E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*, pp. 3-7, and Brockelmann, *Geschichte*, II, 275-276. If Qāḍī-Zādah died as late as 841, al-Jāmī would at that time have been only 24.

[7]A commentary on *al-Tadkirah al-Nāṣirīyah* by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 674-675.

[8]A commentary on *al-Mulakhkhaṣ fī al-Hay'ah* by Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ^cUmar al-Jaghmīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 624, Supplement, I, 865.

[9]^cAlā al-Dīn ^cAlī ibn Muḥammad al-Qūshjī, a former student of Qāḍī-Zādah, completed Ulugh Beg's *zīj* after his teacher's death. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 305, Supplement, II, 329.

[10]His full name was Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-

Ḥāfiẓ al-Bukhārī A disciple of Bahā' al-Dīn al-Naqshband, the founder of the Naqshbandī order, he died unexpectedly in 822 in Medina after completing the pilgrimage. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 392-396, al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 142-145; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 79; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 57-63.

[11]He died in 860. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 403-405; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 117-133; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 151-152; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 81-82 (under the name Niẓām Khāmūsh).

[12]He died in 791. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 384-389; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 53-75; Dāra Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 78-79; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 126-142.

[13]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 400-402; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 108-117; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 150-151.

[14]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 389-392; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 79-90; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pb. 145-148.

[15]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 452-453.

[16]He was the son of Khwājah Muḥammad Pārsā, mentioned above. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 396-397; al-Kāshifi, *Rashaḥāt*, pp. 63-64; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 79-80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, p. 144.

[17]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 455-456.

[18]See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 496-498.

[19]See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 501-503.

[20]See al-Jūmī, *op. cit.*, pp. 456-457.

[21]He was born in 806 and died in 895. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 406-413; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 157-175; Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah*, I, 381-389; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 80-81; and especially al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 207-242.

manuscripts when they are cited in the notes:

ا Yahuda 3872
ب Taṣawwuf 300
ج Majāmiᶜ Ṭalᶜat 217
د Yahuda 5373
ه Or.Oct. 1854
و Warner Or. 997 (1)
ز Loth 670
ط Majāmiᶜ Taymūr 134
ى ᶜAqā'id Taymūr 393
م Warner Or. 702(3)
ن Bukhārā 427-8
س ᶜĀmm 9276
ع Ḥikmah 24
ف Yahuda 3049
ص Yahuda 5930

2. The Arabic words لعله and صح and the letters ظ (for ظاهر) and خ (for نسخة), used in the margins of some of the manuscripts to indicate variant, suggested, or corrected readings, are retained in the notes where these readings are cited.

3. Numerals within parentheses, (–), refer to the notes at the bottom of the page.

B. In al-Durrah al-Fākhirah

1. Numerals within square brackets, [ ], refer to al-Jāmī's Glosses and are placed at the point in the text where the gloss is to be read.

2. A "v" indicates that the word or phrase which follows is dealt with in al-Lārī's *Commentary*.

C. In al-Lārī's Commentary

1. Overlining, in the Arabic text, and underlining, in the translation, are

used to indicate words and phrases quotad from *al-Durrah al-Fākhirah* or the *Glosses*.

2. Numerals at the head of sections refer to the corresponding paragraph numbers of *al-Durrah al-Fākhirah*.

3. Numerals within square brackets at the head of sections refer to the numbers of the coresponding glosses.

NOTES TO THE INTRODUCTION

Section I

[1]The district of Jām is located in the north-east corner of the province of Qūhistān near the Herat River. See G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 356-58.

[2]The principal sources for al-Jāmī's life are: 1) the biographical account given by his disciple ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī in the *Khātimah*, or *Takmilah*, appended to his *Ḥāshiyah* on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns* (See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958); 2) al-Kāshifī's *Rashaḥāt-i ᶜAyn al-Ḥayāt*, completed in 909 (Storey, *op. cit.*, I. 964); 3) Mīr ᶜAlī-Shīr Nawā'īs *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*, written in Turkī in memory of al-Jāmī (Storey, *op. cit.*, I, 789-790); and 4) Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'q al-Nuᶜmānīyah*, I, 389-392.

Other sources include: al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭāliᶜ*, I, 327-328; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Bahīyah*, pp. 86-88; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 152-153; al-Nabhānī, *Jāmiᶜ Karāmāt al-Awliyā'*, II, 154; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 82-84.

Modern accounts of his life are given by E.G. Browne in his *Literary History of Persia*, III, 507-548; by A.J. Arberry in his *Classical Persian Literature*, pp. 425-450; by W. Nassau Lees in the English preface to his edition of al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns*, and by ᶜAlī-Aṣghar Ḥikmat in his book, *Jāmī*, published in Tehran in 1320/1942.

Except where other sources are cited, the brief account of al-Jāmī's

shown to be authentic, the present edition of the *Glosses* has nevertheless been limited to the 45 glosses contained in Yahuda 3872. It should be noted that each of thes 45 glosses appears in at least two other manuscripts with the exception of gloss No. 25, which appears in only one other manuscript. However, since this gloss is quoted by al-Lārī in his *Commentary* there can be no doubt as to its authenticity.

A comparison of variant readings in the original 33 glosses reveals that nine of the 18 manuscripts containing these glosses fall into two distinct groups. The first of those includes ᶜĀmm 9276, ᶜĀqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872. The other contains Ḥikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), and Yahuda 5373. Four of the remaining manuscripts, Loth 670, Majāmīᶜ Ṭalᶜat 217, Majāmīᶜ Taymūr 134, and Yahuda 3049 cannot be placed in either of these groups nor do they seem to constitute any additional group or groups in themselves. The other five manuscripts contain too few glosses for a comparison of variant readings to be made.

Since of these 18 manuscripts only Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3) contain all 33 original glosses, it has not been possible to use the same manuscripts in establishing the texts of all 33 glosses. As a general rule, four manuscripts have been collated for each gloss. These are Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3), representing each of the two groups, and one other manuscript from each group selected from among those manuscripts which happen to contain the gloss in question.

Of the additional glosses, Nos. 5 and 13 are each contained in seven manuscripts. Six manuscripts, ᶜAqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Majāmīᶜ Ṭalᶜat 217, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, contain both of these glosses, Majāmīᶜ Taymūr 134 contains gloss No. 5 and ᶜĀmm 9276 contains gloss No. 13. Variant readings in these two glosses indicate that four of these eight manuscripts, ᶜAqā'id Taymūr 393, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872, and Yahuda 5373, form one group, and

that the remaining four constitute a second group. For these two glosses two manuscripts from the first group, Yahuada 3872 and ᶜAqā'id Taymūr 393, and two from the second group have been collated and their variant readings cited in the notes.

The other additional glosses, Nos. 15,18,20,23-25 and 40-43, are contained in too few manuscripts for any definite groups to be determined from a comparison of variant readings. In most cases, therefore, all the manuscripts containing these glosses have been collated and their variant readings cited in the notes.

It should be noted that in order to indicate which manuscripts have been collated in establishing the text of a particular gloss, the symbols designating those manuscripts have been placed in parentheses at tha head of the notes pertaining to that gloss.

C. Al-Lārī's Commentary

Al-Lārī's *Commentary* is found in only six of the manuscripts which contain *al-Durrah al-Fākhirah*. These are ᶜĀmm 9276, ᶜAqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373. All of those manuscripts except ᶜAqā'id Taymūr 393 contain the long version of *al-Durrah al-Fākhirah*. On the other hand, no copies of the *Commentary* were found in any manuscript which did not contain *al-Durrah al-Fākhirah* with at least some of the glosses.

On the basis of a comparison of variant readings these six manuscripts fall into two groups. The first of these includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, and the second ᶜĀmm 9276, ᶜAqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300. Two manuscripts from each group have been used in the collation, Yahuda 3872 and Yahuda 5373 from the first group and ᶜAqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300 from the second.

VIII. Notes on the Signs and Symbols Used

A. In the Arabic texts generally:

1. The following Arabic letters have been used to designate the

indicated. It should be noted that 12 of the glosses, Nos. 5,13,15,18,20, 23–25 and 40–43 occur in appreciably less manuscripts than do the other glosses, and with the obvious exception of ᶜAqā'id Taymūr 393,[2] are usually in manuscripts containing the long versions of the text.[3] This can be clearly seen by comparing the glosses contained in the two manuscripts of the long version with the most glosses, namely Yahuda 3872 and Yahuda 5373, with the two manuscripts of the short version containing the most glosses, namely Warner Or. 723(2) and Or. Oct. 1854. It therefore seems possible that these 12 glosses were added by al-Jāmī to the original 33 at some later time, perhaps at the time the supplement was added, although it should be noted that none of the 45 glosses refer to passages or statements in the supplement.[4]

The accompanying table also indicates which of the glosses are dealt with in al-Lārī's *Commentary* as well as in the other commentaries consulted.[5] It has not been possible to use these commentaries in establishing the text of the *Glosses*, since, with the exception of the commentary of Muḥammad Maᶜṣūm, the glosses are rarely quoted in their entirety. Unfortunately the poor condition of the manuscript of Muḥammad Maᶜṣūm's commentary has prevented its use for this purpose.

Several of the manuscripts, particularly Majāmīᶜ Taymūr 134, contain glosses which are attributed to al-Jāmī by means of the word *minhu* but which are not contained in any of the other manuscripts, or at most in only one other manuscript. Are these glosses to be considered authentic or not? None of them occur in either Yahuda 3872 or Taṣawwuf 300, both of which must be considered authoritative manuscripts because of their transmission through Ibrāhīm al-Kūrānī, nor are any of them mentioned in al-Lārī's *Commentary* or any of the other commentaries which have been consulted. Although it is possible that as yet unexamined manuscripts of *al-Durrah al-Fākhirah* may also contain additional glosses attributed to al-Jāmī, and that some or all of these glosses may ultimately be

Majāmī^c Ṭal^{c}at 217, Sprenger 677 and Taṣawwuf Ṭal^{c}at 1587. The second group consists of Ḥikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), Yahuda 3049 and Yahuda 5373. The remaining 12 manuscripts do not seem to fall into any definite groups. Of the total of 25, seven representative manuscripts, Majāmī^c Ṭal^{c}at 217, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872, from the first group, Or. Oct. 1854 and Yahuda 5373 from the second group, and Loth 670 and Warner Or. 997(1) from the remaining manuscripts have been chosen for the final collation, and their variant readings have been cited in the notes.

The eleven copies of the supplement fall into four groups. The first of these contains Cairo 1328, Majāmī^c Ṭal^{c}at 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872. The second group includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3049 and Yahuda 5373, and the third ^{c}Āmm 9276 (both copies) and Majāmī^c Ṭāl^{c}at 217. Majāmī^c Taymūr 134 evidently forms a group of its own. Of these 11 copies, four, one from each group, have been chosen for collation. These are Yahuda 3872, Yahuda 5373, Majāmī^c Ṭal^{c}at 217 and Majāmī^c Taymūr 134.

B. The Glosses

Al-Jāmī's *Glosses* are generally found written in the margins of the manuscripts opposite the statement or passage in the text to which they refer. Occasionally, as in Yahuda 5930 and Yahuda 1308, a gloss has been incorporated into the text, and sometimes, as in Warner Or. 702(3) and Bukhārā 427-8, the glosses have been written on separate slips of paper which have then been inserted between the folios of the manuscript. At the end of each gloss the word *minhu* (by him) is usually written to indicate that the gloss is by the author himself and to distinguish it from the many other glosses and notes which fill the margins of many of the manuscripts.

Only 18 of the 25 copies of *al-Durrah al-Fākhirah* were found to contain any of the glosses at all, and only one, Yahuda 3872, contained all of the 45 glosses included in the present edition. In the accompanying table the particular glosses contained in each of these manuscripts are

	NUMBER OF GLOSS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
LONG VERSIONS	^{c}Amm 9276			X	X		X	X		X		
	Tasawwuf 300			X	X	X	X		X		X	X
	Yahuda 3049	X	X	X			X		X	X		X
	Bukhārā 427-8	X	X		X	X		X	X	X	X	
	Majāmī^c Tal^{c}at 217	X	X		X	X	X	X		X	X	X
	Majāmī^c Taymūr 134	X	X	X	X	X	X	X				X
	Yahuda 5373	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X
	Yahuda 3872	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
SHORT VERSIONS	Warner Or. 702(3)	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X
	Or. Oct. 1854	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X
	Hikmah 24	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X
	Loth 670				X		X	X	X	X	X	
	^{c}Aqā'id Taymūr 393				X	X	X		X		X	X
	Sprenger 1820 c	X										
	Rylands 111	X			X			X		X	X	
	Yahuda 3179	X								X		
	Yahuda 5930	X							X			
	Yahuda 1308											
COMMENTARIES	No. of MSS Containing Gloss	13	9	8	13	7	12	11	11	12	11	10
	Muhammad Ma^{c}sūm	X	X		X		X	X	X	X	X	X
	al-Hụsaynābādī	X					X	X	X	X	X	
	al-Lārī		X			X					X	
	al-Kūrānī	X	X									
	Anonymous											
	No. of commentaries containing Gloss	3	3	0	1	1	2	2	2	2	3	1

NUMBER OF GLOSS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	
ʿAmm 9276			X	X		X	X		X			X	X	X					X							X	X	X							X		X							X		15
Tasawwuf 300			X	X	X	X		X		X	X	X	X				X	X		X													X		X			X	X				X			17
Yahuda 3049	X	X	X			X		X	X		X	X		X	X	X	X		X			X									X						X	X	X							18
Bukhārā 427-8	X	X		X	X		X	X	X	X		X	X				X		X				X			X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X							27
Majāmīʿ Talʿat 217	X	X		X	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X		X	X		X				X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X			X				31
Majāmīʿ Taymūr 134	X	X	X	X	X	X	X				X	X		X		X	X		X		X	X		X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X					X	X	32
Yahuda 5373	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X				X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	40
Yahuda 3872	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	45
Warner Or. 702(3)	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X		X		X	X		X		X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X					X	X	35
Or. Oct. 1854	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X				X	X		X		X	X				X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X					X	X	32
Hikmah 24	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X		X		X	X		X		X	X				X		X	X	X	X	X					X									24
Loth 670				X		X	X	X	X	X		X		X		X			X		X	X						X		X	X				X	X	X	X	X		X			X	X	23
ʿAqāʾid Taymūr 393				X	X	X		X		X	X	X	X	X			X	X	X	X			X	X									X				X	X	X	X			X			21
Sprenger 1820 c	X															X	X		X			X				X					X			X	X		X									10
Rylands 111	X			X			X		X	X						X																														6
Yahuda 3179	X								X																																		X		X	4
Yahuda 5930	X							X							X																															3
Yahuda 1308																																													X	1
No. of MSS Containing Gloss	13	9	8	13	7	12	11	11	12	11	10	13	7	10	4	11	12	4	13	5	7	11	3	3	2	10	8	10	8	9	11	7	9	8	11	8	13	11	11	3	3	3	4	7	8	
Muhammad Maʿsūm	X	X		X		X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X		X		X			X		X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X				X	X		32
al-Husaynābādī	X					X	X	X	X	X						X					X	X				X	X	X	X	X	X			X	X		X		X						X	20
al-Lārī		X			X					X		X				X	X					X			X						X						X	X	X			X	X	X		15
al-Kūrānī	X	X										X				X	X																				X									6
Anonymous												X										X					X		X	X							X									6
No. of commentaries containing Gloss	3	3	0	1	1	2	2	2	2	3	1	4	1	1	0	4	3	0	1	0	2	3	0	1	1	2	3	2	3	3	3	1	0	2	2	1	5	2	3	0	0	1	2	2	1	

Kūrānī known collectively as *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhirah*.

Yahuda 5373. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. A large collection of works and chapters from works all of which are copied in the same hand and deal with various aspects of *waḥdat al-wujūd* Ṣūfism. Included are the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* with the glosses (fols. 8b–32b), the *Commentary* of al-Lārī (fols. 33b–47b), al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 1b–4a), and al-Kūrānī's *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah* (fols. 185b–199a). The copy of *al-Durrah al-Fākhirah* is dated 6 Rabīᶜ al-Awwal and that of the *Commentary* 19 Rabīᶜ al-Awwal 1104. At the end of the copy of *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah*, which is dated 19 Jumādā al-Ākhirah 1120, the copyist has given his name simply as Yaḥyā.

Yahuda 5930. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version of *al-Durrah al-Fākhirah* with a few of the glosses (fols. 326a–334b). Al-Jāmī's *Risālat fī al-Wujūd* is found on fols. 334b–336b. No date or copyist is mentioned.

VII. The Establishment of the Texts.

In establishing the texts of all three works an attempt was made to divide the manuscripts into groups on the basis of their variant readings. From each group one or two representative manuscripts were then selected, and these manuscripts were then collated and their variant readings cited in the notes.

The selection of these representative manuscripts was based on a number of considerations. These included 1) the care with which a manuscript had been copied as evidenced by the lack of obvious mistakes, 2) the fact that a manuscript had been collated by the copyist with other

copies, as indicated by marginal notations, 3) the fact that tha version of the text copied had been transmitted by an authorized teacher, and 4) the reputation of the copyist as a scholar in the subject of the work in question. Moreover, on the basis of these considerations, Yahuda 3872 must be regarded as the best and most authoritative of all the manuscripts. Its readings have therefore usually been adopted in cases where no one reading is supported by a majority of the selected manuscripts.

A. The Text of al-Durrah al-Fākhirah

The text of *al-Durrah al-Fākhirah* exists in both short and long versions. The short version ends with paragraph 73, and, as previously stated, probably represents the original text of the work which al-Jāmī sent to the Ottoman sultan, Muḥammad II.[1] The long version contains the additional paragraphs 74–92 which were apparently written later to complete the work. Only ten of the 25 copies used here contained the long version of the text. In one of these, Majāmīᶜ Ṭalᶜat 217, the additional paragraphs of the long version have been added in a different hand to the end of a copy of the short version. In another, ᶜĀmm 9276, the additional paragraphs appear twice, once in their proper place and once again at the end of al-Lārī's *Commentary*. Because these additional paragraphs have at times been copied separately from the rest of the text, they have been considered to constitute a distinct work in themselves with respect to the collation of the manuscripts and their distribution into groups. Consequently in what follows the short version has generally been referred to as the original text, whereas the additional pararaphs of the long version have been called the supplement.

Of the 25 copies of the original text consulted, eight can be classified according to varint readings as forming one definite group and five more as forming another group. The first of these groups can be further divided into two subgroups, one of which comprises Cairo 1328, Majāmīᶜ Ṭalᶜat 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872, and the other ᶜAqā'id Taymūr 393,

fī ᶜIlm al-Kalām of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cairo: Maṭbaᶜat Kurdistān al-ᶜIlmīyah, 1328.

Ḥikmah 24. Maktabat al-Baladīyah, Alexandria. Contains the short version and glosses (fols. 1b–13a). Neither copist nor date is mentioned.

Houtsma 464. Robert Garrett Collection, Princeton University Library (Ḥittī, *Descriptive Catalogue*, p. 478). Contains short version with no glosses (fols. 55a-64b). No date or copyist mentioned.

Loth 670. India Office Library, London (Loth, *Catalogue*, p. 185). Contains short version and glosses (fols. 1b–15a). No date or copyist mentioned. On folios 15b–33b is a copy of ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī's commentary on Najm al-Dīn al-Kubrā's *al-Uṣūl al-ᶜAsharah*. Following this is a copy of al-Jāmī's *Sharḥ Ḥadīth Abī Dharr al-ᶜUqaylī*.

Majāmiᶜ Ṭalᶜat 217. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains short version with glosses (fols. 84a–96a). At the end of the short version the supplemental paragraphs of the long version have been added in a different hand (fols. 95a–96b). These have been joined to the short version by pasting a piece of paper over the original colophon and then continuing the text on it. Neither date nor copyist is mentioned.

Majāmᶜ Ṭalᶜat 274. Dār al-Kutub al Miṣrīyah, Cairo. Contains long version but none of the glosses (pp. 187–199). No date or copyist is mentioned.

Majāmiᶜ Taymūr 134. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains long version and glosses (fols. 140a–159b). No date or copyist is mentioned.

Or. Oct. 1854. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Marburg. Contains short version and glosses (fols. 63a–70b). Copied by Muḥammad

ibn Muḥammad al-Bukhārī. Also included in the same hand is a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 69b–70b).

Rylands 111. The John Rylands Library, Manchester (Mingana, *Catalogue*, p. 164). An incomplete copy containing paragraphs 1–23 only (fols. 1a–13a) and a few of the glosses. It is dated 1859 A.D.

Sprenger 677. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 535). Contains short version without glosses (fols. 91a–107a). Copy was completed at the end of Shawwāl 1066 by Yūsuf ibn Abī al-Jalāl ᶜAbd Allāh al-Jāwī al-Maqāṣirī, who also copied Yahuda 3872 nine years later in 1975.

Sprenger 1820c. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 586). Contains short version and a few of the glosses (fols. 58a–69a). Copy is dated Muḥarram 1082, but the copyist is not mentioned. Also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 99b–100b).

Taṣawwuf 300. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains long version with glosses (pp. 1–51) and al-Lārī's *Commentary* (pp. 54–91). Both works were copied by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Ṭabbākh. *Al-Durrah al-Fākhirah* was completed on 10 Ramaḍān 1290 and the commentary on 15 Shawwāl of the same year. At the end of *al-Durrah al-Fākhirah*, on p. 51, the copyist has reproduced the *ijāzah* of Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī[3] to Aḥmad ibn al-Bannā' dated 23 Dhū al-Qaᶜdah 1074, which he says he found on the manuscript from which this copy was made. In the *ijāzah* Ibrāhīm al-Kūrānī states that his own authority to transmit this work goes back to al-Jāmī through his teacher, Ṣafī al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad [al-Qushāshī] al-Madanī,[4] Abū al-Mawāhib Aḥmad ibn ᶜAlī al-Shinnāwī,[5] al-Sayyid Ghaḍanfar ibn Jaᶜfar

of folios 89b-124b of MS ᶜĀmm 9276, which also contains copies of *al-Durrah al-Fākhirah* and al-Lārī's *commentary*.[6]

3. *Al-Farīdah al-Nādirah fī Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* by Abū al-ᶜIṣmah Muḥammad Maᶜṣūm ibn Mawlānā Bābā al-Samarqandī.[7] A lengthy commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* and 32 of al-Jāmī's glosses. Apparently only one manuscript of the work is known, MS No. 1364 (Delhi 1841) in the India Office Library in London. Unfortunately this copy, consisting of 318 folios, is badly worm-eaten and water-stained and, consequently, somewhat difficult to read.[8]

4. *Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* by an unknown author. Another lengthy commentary on the long version and a few of the glosses. The only known copy of this work is MS No. 1125 (Ar. 640), consisting of 163 folios, in the Library of the Asiatic Society in Calcutta.[9]

VI. The Description of the Manuscripts

As previously stated, *al-Durrah al-Fākhirah* exists in both short and long versions.[1] Manuscript copies of both versions are numerous and are to be found in almost every library of Arabic or Persian manuscripts. The text of the long version was printed in Cairo in 1328, and parts of the short version were published in Latin translation by Jacobus Ecker as part of a dissertation printed in Bonn in 1879[2]. Copies of al-Jāmī's *Glosses* and al-Lārī's *Commentary*, however, are much less numerous.

In establishing the texts of *al-Durrah al-Fākhirah*, the *Glosses*, and the *Commentary*, a total of 24 manuscripts, in addition to the Cairo printed edition of 1328, were used. Of these 25 copies, 15 contained the text of the short version and the remainder the text of the long version. Eighteen of the manuscripts contained at least some of the *Glosses*, and six manuscripts also contained al-Lārī's *Commentary*.

A description of each of these 25 copies follows:

ᶜĀmm 9276. Dār al-Kutub al-Ẓāhirīyah, Damascus. Contains the long version with glosses (fols. 140b-149b) and al-Lārī's *Commentary* (fols. 125b-137b). At the end of the commentary the supplemental paragraphs of the long version appear againt with some variant readings (fols. 137b-139b). Also contained in this manuscript is a copy in the same hand of *al-Risālah al-Qudsīyah al-Ṭāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* of Ibrāhīm ibn Ḥaydar ibn Aḥmad al-Kurdī al-Husaynābādī (fols. 89b-124b). At the end of this work the copyist has given his name as Muḥammad ibn ᶜAbd al-Laṭīf al-Ḥanbalī with the date 5 Jumādā al-Ūlā 1127.

ᶜAqā'id Taymūr 393. Dār al-Miṣrīyah, Cairo (*Fihris al-Khizānah al-Taymūrīyah* IV, 122). Contains the short version and glosses (fols. 200b-209b) and, in a different hand, al-Lārī's *Commentary* (fols. 189a-200a). The copy of the *Commentary* was completed by Aḥmad ibn Muḥammad on 23 Shawwāl 1085 in Medina. The manuscript also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 168a-180a) and on the margins of *al-Durrah al-Fākhirah*, in addition to al-Jāmī's own glosses, portions of Ibrāhīm al-Kūrānī's glosses, *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah*. Written on fol. 200b is the passage from *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah* previously quoted, giving the circumstances of the composition of *al-Durrah al-Fākhirah*.

Bukhārā 427-8. Asiatic Museum, Leningrad. Contains the long version and glosses (fols. 31b-53a), and al-Lārī's *Commentary* (fols. 53b-74b). The copyist of both work was Mullā Mīrzā ᶜAbd al-Rasūl al-Tājir al-Bukhārī who completed the copy of the *Commentary* at the beginning of Rabīᶜ al-Ākhir 1314.

Cairo 1328. Printed at the end (pp. 247-296) of *Asās al-Taqdīs*

small treatise on God's existence and attributes, and if you learn those things contained in it, that is sufficient, for there is no other work on these matters to be read or known.[7]

Ibrāhīm al-Kūrānī in his *al-Amam li-īqāẓ al-Himam* combines all three titles and calls the work *al-Durrah al-Fākhirah al-Mulaqqabah bi-Ḥuṭṭa Raḥlak fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣufīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā' al-Mutaqaddimīn*.[8]

Houtsma 464 bears yet another title, *Risālat al-Muḥākamāt*, or *Treatise of Adjudications*, evidently in reference to the adjudication reques-ted of al-Jāmī by Sulṭān Muḥammed II.

IV. ᶜAbd al-Ghafur al-Lārī, the Author of the Commentary on al-Durrah al-Fākhirah

Raḍī al-Dīn ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī, the author of the *Commentary* on al-Durrah al-Fākhirah was both a disciple (*murīd*) and a student (*shāgird*) of al-Jāmī. Like al-Jāmī, he was also among the group of illus-trious men in Herat who enjoyed the patronage of the Tīmūrid sultan, Ḥusayn Bāyqarā. The biographical sources[1] do not mention the date of his birth, but do state that he was from Lār[2] and that he died in Herat on 5 Shaᶜbān 912 and was buried next to the tomb of al-Jāmī.

In addition to his *Commentary* on *al-Durrah al-Fākhirah*, al-Lārī was the author of the previously mentioned *Ḥāshiyah*, or gloss, on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns* together with the *Khātimah*, or *Takmilah*, containing the biography af al-Jāmī.[3] He also wrote a *ḥāshiyah* on al-Jāmī's *al-Fawā'id al-Ḍiyā'iyah*,[4] and a Persian commentary on *al-Uṣūl al-ᶜAsharah* (or *Risālah fī al-Ṭuruq*) of Najm al-Dīn al-Kubrā.[5]

V. Other Commentaries on al-Durrah al-Fakhirah

In addition to al-Lārī's *Commentary*, a number of other commentaries have been written on *al-Durrah al-Fākhirah*. The following works have proved helpful in preparing the present edition and translation of *al-Durrah at-Fākhirah*:

1. *Al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhirah* by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī.[1] A collection of glosses on both the text of *al-Durrah al-Fākhirah* as well as of al-Jāmī's *Glosses*. From the first lines of the work it is apparent that these glosses were collected by one of Ibrāhīm al-Kūrānī's students. The work is not included in the list of al-Kūrānī's works given by al-Baghdādī in his *Hadīyat al-ᶜĀrifīn*,[2] nor is it mentioned by Brockelmann. The manuscripts of the work are in the Robert Garret Collection of the Princeton University Library. One, Yahuda 4049, consists of 21 folios and was copied in 1118 A.H. by a former student of al-Kūrānī named Mūsā ibn Ibrāhīm al-Baṣrī for Sibṭ Shaykh al-Islām Aḥmad Afandī. The other consisting of folios 185b-199b of Yahu-da 5373,[3] was copied by a certain Yaḥyā in 1120 A.H. Some of the individual glosses of this work are found in the margins of *al-Durrah al-Fākhirah* in ᶜAqā'id Taymūr 393, Yahuda 3049, and Yahuda 3872.

2. *Al-Risālah al-Qudsīyah al-Ṭāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* by Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Kurdī al-Ḥusaynābādī.[4] A commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* as well as 20 of al Jāmī's glosses. According to a statment of the author at the end of the work, it was completed in 1106 A.H. Three manuscripts of the work are known. One, cited by Brockelmann, is in the *Maktabat al-Baladīyah* in Alexandria, and another forms part of MS No. 3337 in the *Maktabat al-Awqāf* in Bagh-dad.[5] A third, in Dār al-Kutub al-Ẓāhirīyah in Damascus, consists

or because it avoids problems necessarily resulting from positions held by either the theologians or the philosophers.

For example, the Ṣūfī position that God's attributes are identical with His essence externally but superadded to it in the mind represents a position midway between the theologians' position that God's attributes are superadded to His essence and that of the philosophers who assert that His attributes are indentical with His essence.

Again, the Ṣūfī position that the universe is eternal even though God is a free agent reconciles the philosophers' assertion that because God is a necessary agent, the universe is external, with the theologians' assertion that because the universe is originated, God is a free agent.

However, on the question of whether God's existence is superadded to His essence or identical with it, the Ṣūfīs maintain an entirely different position. Instead of considering God as composed of essence and existence they equate Him with absolute existence. They thus not only avoid the problem of determining the relation of His existence to His essence, but in addition do not have to prove God's unity, as must be done by the theologians and philosophers, since it is impossible to imagine multiplicity in an absolute concept.

C. The Sources used by al-Jāmī in al-Durrah al-Fākhirah. In presenting the respective positions of the theologians, the philosophers and the Ṣūfīs al-Jāmī has relied heavily on a number of standard and well-known works. In fact, much of the material presented in *al-Durrah al-Fākhirah,* and in the *Glosses* as well, consists of passages quoted or paraphrased from these works. Sometimes al-Jāmī acknowledges these passages as quotations and indicates their source. Often, however, he simply incorporates them into his text as if he had written them himself.[5]

The principal theological works from which al-Jāmī quotes are al-Jurjānī's *Sharḥ al-Mawāqif* and al-Taftāzānī's *Sharḥ al-Maqāṣid.* Extensive passages from al-Tūsī's *Sharḥ al-Ishārāt* and his *Risālah* written in answer to Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's questions are quoted in presenting some of the positions of the philosophers.

As might be expected, al-Jāmī's sources for the Ṣūfī position are both numerous and varied. Among the works quoted from extensively are al-Fanārī's *Miṣbāḥ al-Uns,* al-Qayṣarī's *Maṭlaᶜ Khuṣūṣ al-Kilam,* al-Hamadhanī's *Zubdat al-Ḥaqā'iq,* Ibn ᶜArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyah,* and al-Qūnawī's *Kitāb al-Nuṣūṣ* as well as his *Iᶜjāz al-Bayān.*

D. The Various Titles by which the work is known. The title given to *al-Durrah al-Fākhirah* varies from manuscript to manuscript. The two most common titles are *al-Durrah al-Fākhirah,* and *Risalah fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣūfīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā',* or some variant of this latter title derived from the first sentence of the second paragraph of the work. Al-Jāmī's disciple, ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī, in listing al Jāmī's works, gives the title as *Risālah-i Taḥqīq-i Madhhab-i Ṣūfī wa-Mutakallim wa-Ḥakīm.*[6] Often the two titles are combined as in the Cairo printed edition of 1328.

A few manuscripts have an additional subtitle, *Ḥuṭṭa Raḥlak,* meaning "put down your saddle bag". Yahuda 3872 and ᶜAqā'id Taymūr 393 both bear this as a subtitle to *al-Durrah al-Fākhirah.* Jacobus Ecker, in describing the manuscripts he used in preparing his Latin translation of selected passages from the work mentions that Gotha MS. No. 87 also bears this subtitle. He further states that in the colophon of this manuscript the copyist has written that the meaning of *Ḥuṭṭa Raḥlak* is *Inzil hāhuna, fa-mā baᶜd ᶜAbbādān qaryah,* that is, Dismount here, for there are no towns after ᶜAbbādān. Ecker interprets this to mean: If you read this

to six questions[2] including the question of existence. He sent it to Sulṭān Muḥammad Khān stating that should the treatise prove acceptable, he would supplement it with an explanation of the remaining questions. Otherwise there would be nothing to gain in his wasting his time further. The treatise, however, arrived in Constantinople after the death of Sulṭān Muḥammad Khān." Al-Mawlā Muḥyi al-Din al-Fanārī said further more that this treatise remained with his father, and I believe he said that it is still with him.[3]

There can be little doubt that the treatise referred to in this account is *al-Durrah al-Fākhirah,* for no other work of al-Jāmī can be described as an adjudication between theologians, Ṣūfīs and philosophers. This identification is further supported by the fact that this same passage from *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah* is quoted on the title pages of two of the manuscripts used in the present edition of the Arabic text, Yahuda 3872 and ᶜAqā'id Taymūr 393.

Not only does this account explain why al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fākhirah,* it also provides an explanation for the fact that both short and long versions of the work exist. The short version, which contains paragraphs 1-73 only, is apparently the original text sent to Sulṭān Muḥammad II, whereas the long version, containing the supplemental paragraphs 74-92, represents the completed work.

The account, furthermore, provides a date for the completion of the original version of *al-Durrah al-Fākhirah,* namely, the year 886/1481, the date of Muḥammad II's death. The work was thus written when al-Jāmī was 69 years of age, after he had written *Naqd al-Nuṣūṣ,* the first *daftar* of *Silsilat al-Dhahab, Nafaḥāt al-Uns,* and the first *Dīwān,* but before the composition of most of his other major works.

B. Al-Jāmī's Method of Adjudication in al-Durrah al-Fākhirah.

In making his *muḥākamah,* or adjudication, between theologians, philosophers and Ṣūfis, al-Jāmi takes up eleven questions, all of which had for centuries been the subject of debate between the theologians and the

philosophers. These questions, listed in the order in which they are taken up, are the following:

1. The nature of God's existence and its relation to His essence, that is, is it superadded to His essence or identical with it?

2. God's unity and the necessity of demonstrating it.

3. The nature of God's attributes and their relation to His essence, that is, are they superadded to his essence or identical with it?

4. The nature of God's knowledge and the problem of attributing knowledge to God without compromising His unity or necessary existence.

5. God's knowledge of particulars and the problems encountered in attributing this type of knowledge to God.

6. The nature of God's will and whether His will is an attribute distinct from His knowledge.

7. The nature of God's power and the related question of whether God is a free agent or a necessary agent.

8. The question of whether the universe is eternal or originated together with the question whether an eternal universe can result from a free agent or not.

9. The nature of God's speech and the question of whether the Qur'an is eternal or created.

10. The voluntary acts of humans and whether they occur through the power of God or man.

11. The emanation of the universe from God and the question of whether it is possible for multiple effects to result from a single cause.[4]

In general, with respect to each of these questions, al-Jāmī first presents the opposing positions of the theologians and the philosophers and then the Ṣūfī position. He presents the Ṣūfī position, however, not as a mere rationally possible alternative to the theological and philosophical positions but as a clearly superior position, either because it reconciles, the opposing views of the theologians and philosophers on a particular question,

Some years later, shortly before his death in 886 A. H., the Ottoman sultan, Muḥammad II, again sent an envoy with precious gifts to al-Jāmī, this time with the request that al-Jāmī write a work comparing and judging the respective positions of the theologians, the philosophers, and the Ṣūfis. Al-Jāmī acceded to this request and wrote a work which, as shall be shown below, is to be identified with *al-Durrah al-Fākhirah.*[30]

Still later al-Jāmi was again invited to Istanbul by Muhammad II's successor, Bāyazīd II. On this occasion al-Jāmī accepted the invitation of the sultan[31] and travelled as far as Hamadhān before he decided to turn back because of an epidemic of plague in the Ottoman territories.[32]

Al-Jāmī died in Herat on 18 Muḥarram 898/1492 at the age of 81 and was buried next to his spiritual guide, Saᶜd al-Dīn al-Kāshgharī.[33]

II. Al-Jami's Works

Al-Jāmi was the author of a large number of Persian and Arabic works, both in prose and in verse, on a wide range of subjects.[1] His disciple, ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī, lists the titles of 45 of these works in the *Khātimah* to his *Ḥāshiyah* on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns.*[2] The same titles are given by Sām Mīrzā in his *Tuḥfah-i Sāmī*, although in a somewhat different order.[3]

Al-Jāmī's principal poetical works, all of which are in Persian, are the *Haft Awrang*, containing seven *mathnawīs*: *Silsilāt al-Dhahab*, the first *daftar* of which was composed in 876,[4] and the second in 890, *Salāmān wa-Absāl*, *Tuḥfat al-Aḥrār*, composed in 886, *Subḥat al-Abrār*, *Yūsuf wa-Zulaykhā*, composed in 888, *Laylā wa-Majnūn*, composed in 889, and *Khirad-nāmah-i Sikandarī*; and three *dīwāns*: *Fātiḥat al-Shabāb*, compiled in 884, *Wāsiṭat al-ᶜIqd*, compiled in 894, and *Khātimat al-Ḥayāh*, compiled in 896.[5]

In addition to *al-Durrah al-Fākhirah*, al-Jāmi wrote a number of other works dealing with the doctrines of the Ṣūfis. These include his *Lawā'iḥ*, a Persian work in prose and poetry which has been published in facsimile and translated into English by E.H. Whinfield and Mirzā Muḥmmad Qazwīnī;[6] a commentary on Ibn ᶜArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* completed in 896;[7] *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, a commentary in Persian and Arabic on Ibn ᶜArabī's own abridgement of his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, composed in 863;[8] and *Risālah fī al-Wujūd*, a short essay in which al-Jāmī attempts to demonstrate the external existence of existence.[9]

Other prose works of importance are his *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, begun in 881 and completed in 883, and containing biographies in Persian of some 614 Ṣūfīs;[10] *al-Fawā'id al Ḍiyā'īyah*, a commentary composed in 897 for his son Ḍiyā al-Dīn Yūsuf on Ibn al-Ḥājib's famous work on Arabic syntax, *al-Kāfiyah*;[11] and finally his *Bahāristān*, a Persian work written in 892 in imitation of Saᶜdī's *Gulistān.*[12]

III. Al-Durrah al-Fākhirah

A. The Circumstances of its Composition. As has been mentioned previously, al-Jāmī was requested by the Ottoman sultan, Muḥammad II, to write a treatise judging the respective positions of the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers. Ṭāshkubrizādah, in his biography of al-Jāmī in *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah* relates the cirumstances of this request as follows:

Al-Mawlā al-Aᶜẓam Sayyidī Muḥyi al-Dīn al-Fanārī related that his father, al-Mawlā ᶜAli al-Fanāri, who was *qāḍī* in al-ᶜAskar al-Manṣūr under Sulṭān Muḥammad Khān, said, "The Sulṭān said to me one day that there was need for an adjudication (*muḥākamah*)[1] between those groups investigating the sciences of reality (*ᶜulūm al-ḥaqīqah*), namely, the theologians, the Ṣūfis, and the philosophers." My father replied, "I said to the Sulṭān that no one was more capable of such an adjudication between these groups than al-Mawlā ᶜAbd al-Raḥmān al-Jāmī." He then said, "Sulṭan Muḥammad Khān accordingly sent an envoy with precious gifts to him and requested of him the aforementioned adjudication. Al-Jāmī thereupon wrote a treatise in which he adjudicated between those groups with respect

Al-Jāmī's first encounter with Ṣūfism was at the age of five when he was taken by his father to see the great Naqshbandī saint Khwājah Muḥammad Pārsā,[10] who was then passing through Jām on his way to Mecca to perform the pilgrimage. Later al-Jāmī was himself initiated into the Naqshbandī order by Saᶜd al-Dīn al-Kāshgharī,[11] whose spiritual lineage extended back to the founder of the order, Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī,[12] through Niẓām al-Dīn Khāmūsh,[13] and ᶜAla' al-Dīn al-ᶜAṭṭār.[14]

Other Ṣūfis with whom al-Jāmī associated were Fakhr al-Dīn Lūristānī,[15] Khwājah Burhān al-Dīn Abū Naṣr Pārsā,[16] Bahā' al-Dīn ᶜUmar,[17] Khwājah Shams al-Din Muḥammad Kūsū'ī,[18] Jalāl al-Dīn Pūrānī,[19] and Shams al-Dīn Muḥammad Asad.[20]

A Ṣūfi for whom al-Jāmī had a special regard and esteem was his friend and contemporary Nāṣir al-Dīn ᶜUbayd Allāh al-Aḥrār.[21] Although al-Jāmī met him in person on only four occasions, he nevertheless carried on an extensive correspondence[22] with him for many years and mentioned him by name in several of his poetical works.[23]

Al-Jāmī's later life was spent in Herat where he enjoyed the patronage of Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, the Tīmūrid ruler of Khurāsān from 873 to 911 A.H. Al-Jāmi was one of a number of illustrious scholars, poets, and artists whom Sulṭān Ḥusayn had attracted to his court. Among them were the Turkī poet Mīr ᶜAlī-Shīr Nawā'ī, a close friend of al-Jāmī and the author of a biogarphy of him entitled *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*,[24] and the two painters, Bihzād and Shāh Muẓaffar.[25]

In the middle of Rabīᶜ al-Awwal 877, when he was 60 years of age, al-Jāmī set out in a caravan for Mecca with the intention of performing the pilgrimage. He arrived in Baghdad at the beginning of Jumādā al-Ākhirah and soon thereafter travelled to Karbalā to visit the tomb of al-Ḥusayn. Shortly after his return to Baghdad he was falsely accused of having ridiculed the beliefs of the Shīᶜites in a passage in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab*. The reason for this accusation was that a certain man

named Fatḥī, who had travelled with the caravan from Herat, quarreled with some of the other members of the caravan and, wishing to take revenge on them, incited the Shīᶜite population of the city against the caravan. He did this by showing to a group of Shīᶜites a passage from al-Jāmī's *Silsilat al-Dhahab* from which he had removed certain verses and substituted others, thus giving to the passage an anti-Shīᶜite bias.[26] Al-Jāmī, however was easily able to silence his accusers by producing, at a public meeting called for the occasion, the full and correct text of the work.

Having stayed in Baghdad for four months al-Jāmī resumed his journey to Mecca passing through al-Najaf on his way in order to visit the tomb of ᶜAlī. When he had completed the pilgrimage he returned home by way of Damascus and Aleppo, spending 45 days in Damascus for the purpose of hearing traditions from Muḥammad al-Khayḍarī,[27] a famous traditionist and Shāfiᶜite *qāḍī*.

Although most of his greatest poetical works were yet to be written, al-Jāmī's renown had by this time spread throughout the Islamic world. As a consequence, when the Ottoman sultan, Muḥammad II, learned that al-Jāmī had set out on the pilgrimage, he sent as his envoy a certain ᶜAṭā' Allāh al-Kirmānī[28] to Damascus to invite al-Jāmī to visit Istanbul and to present him with a gift of 5000 *ashrafīs*[29] with the promise of 100,000 more should he accept the invitation. When al-Kirmānī arrived in Damascus, however, al-Jāmī had already left it for Aleppo, and when al-Jāmī heard that al-Kirmānī was following him to Aleppo, he set out at once for Tabriz, for he apparently did not want to be put in the position of refusing the sultan's invitation.

Upon his arrival in Tabriz, he was well received by the Āq Qūyunlū ruler, Ūzūn Ḥasan, who not only presented him with many fine gifts but also invited him to remain in Tabriz. Al-Jāmī, however, giving as his excuse the need to care for his aged mother, insisted on returning to Herat and the court of his patron Ḥusayn Mīrzā Bāyqarā.

INTRODUCTION

By

N. Heer

I. The Author of al-Durrah al-Fākhirah

Nūr al Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Jāmī, the author of *al-Durrah al-Fākhirah*, was born in Kharjird, a town in the district of Jām,[1] on 23 Shaʿbān 817/1414.[2] As a youth he entered the Niẓāmīyah School in Herat where he attended the class of Junayd al-Uṣūlī on Arabic rhetoric. Here he proved to be a superior student, for although he had expected the class to be studying the *Mukhtaṣar al-Talkhīṣ*,[3] he found upon entering that the students had already advanced to the *Sharḥ al-Miftāḥ*[4] and the *Muṭawwal*.[5] He was nevertheless able to understand these works without difficulty and to complete not only the *Muṭawwal* but its gloss as well. Among other scholars under whom he studied in Herat were ʿAlī al-Samarqandī, a former student of al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shihāb al-Dīn al-Jājirmī, who had studied under Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī.

To pursue his education further al-Jāmī then moved to Samarqand where he studied under Qāḍī-Zādah al-Rūmī,[6] the famous astronomer at the observatory of the Tīmūrīd ruler, Ulugh Beg. Here again he demonstrated his brilliance and superior intelligence, first by winning a debate with his teacher and later by suggesting a number of corrections and emendations for the improvement of two of Qāḍī-Zādah's most famous works, the *Sharḥ al-Tadhkirah*,[7] and the *Sharḥ Mulakhkhaṣ al-Jaghmīnī*.[8] Qāḍī-Zādah was so impressed with his new student's intellectual powers that he claimed no one al-Jāmī's equal had ever crossed the Oxus into Samarqand since its founding. On a later occasion in Herat al-Jāmī was asked to solve some very abstruse astronomical problems by the learned astronomer ʿAli al-Qūshjī.[9] Much to al-Qūshjī's chagrin he was able to solve them without any difficulty whatsoever.

XXII I. Juvainî

al-Shâmil Fi' Uṣûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (under print)

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-ᶜAmad ᶜala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (under print)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Maᶜalim al-Uṣûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Ẓâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Ẓâd al-Musâfirin, English Traslation by G. M.Wickens (under Preparation)

Acknowledgements

I should like to acknowledge my indebtedness to the following libraries and their curators for supplying the microfilms and photographic copies of the manuscripts used in editing the Arabic texts: the Princeton University Library, and especially Professor Rudolf Mach, Curator of the Robert Garrett Collection, and Alexander P. Clark, Curator of Manuscripts; the Dàr al-Kutub al-Miṣrīyah, and in particular its Curator of Manuscripts, the late Fu'ād Sayyid; the Institute of Arabic Manuscripts of the Arab League, Cairo, especially the late Rashād ᶜAbd al-Muṭṭalib; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin and the head of its Tübingen Depot. Dr. Wihelm Virneisel; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Marburg; the Oriental Department of the Leiden University Library; The John Rylands Library in Manchester; the India Office Library in London; The Asiatic Museum in Leningrad; the Där al-Kutub al-Ẓāhirīyah in Damascus; and the Asiatic Society in Calcutta.

I should also like to express gratitude to my colleagues at the University of washington, Professor Farhat J. Ziadeh and Professor Michael Loraine, for their valuable assistance and helpful suggestions, and to Professor George Makdisi of the University of Pennsylvania, who first encouraged me to undertake this work. My thanks are also due to Mrs. Jeanette Thomas for typing the major portion of my manuscript.

Finally, I should like to thank the McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch and its general editors, Dr. Mehdi Mohaghegh and Dr. Charles Adams, for making possible the publication of these texts.

N. H.

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Ouline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. DiBâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-I Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharḥ i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣûṣ* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sulṭân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzî (Tehran, 1980)

XXIV Nasîr al-dîn Ṭûsî

Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî

Sharḥ i Fṣuṣû al-Ḥikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta^cliqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta[c]liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

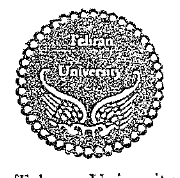
IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century).
Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi[c]î Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal Canada

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

Al - Durrah Al - Fâkhirah

By

Nûr al-dîn 'Abd al-Rahmân-i Jâmî

With

Arabic Commentary of

'Abd al-Ghafûr al-Lârî

and

Persian Commentary of

'Imâd al-Dawlah

edited by

N. Heer and A. Mûsavî Behbahânî

Tehran 1980